كلشكوف

الحياة الروحية في بابل



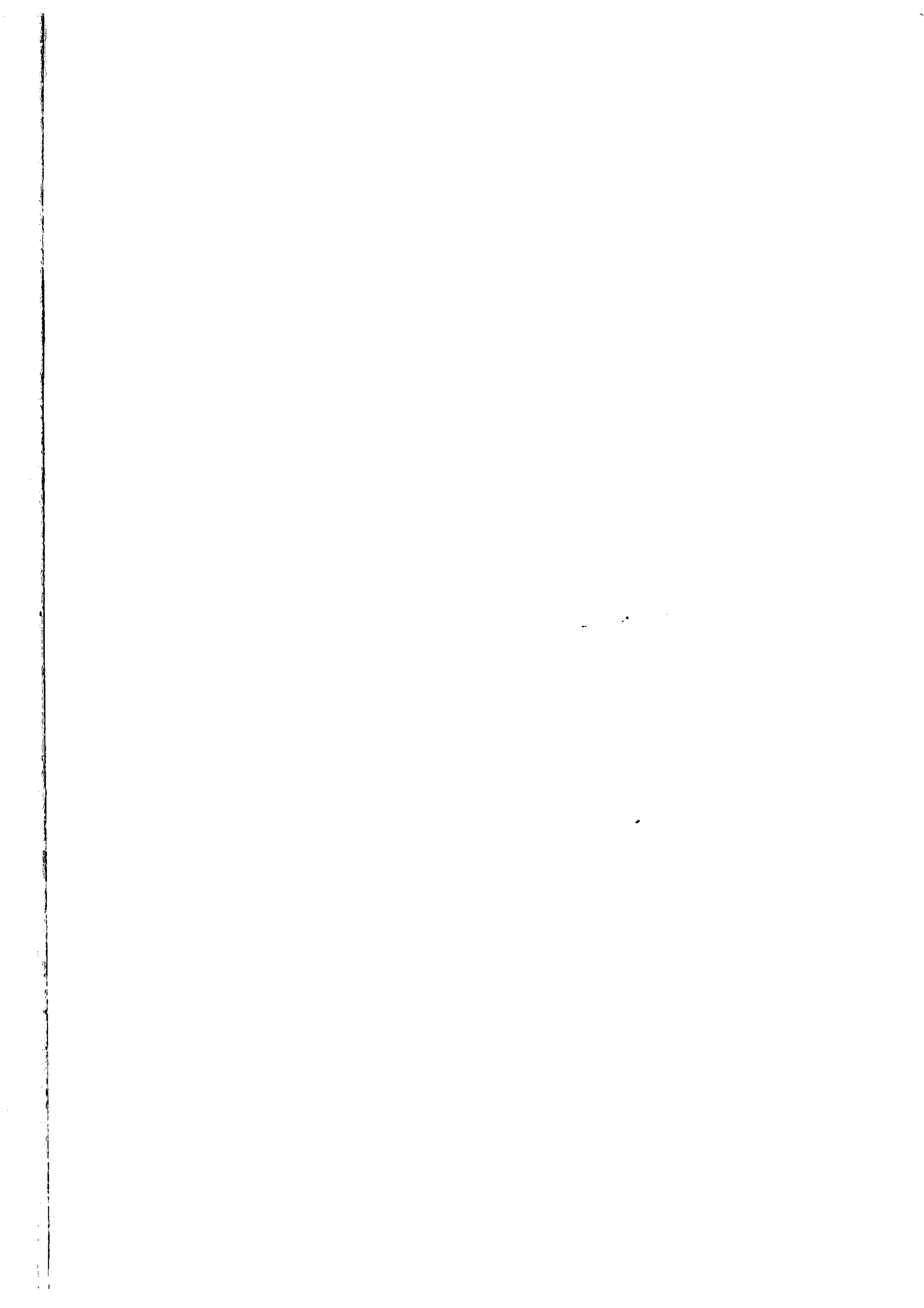
منشورات

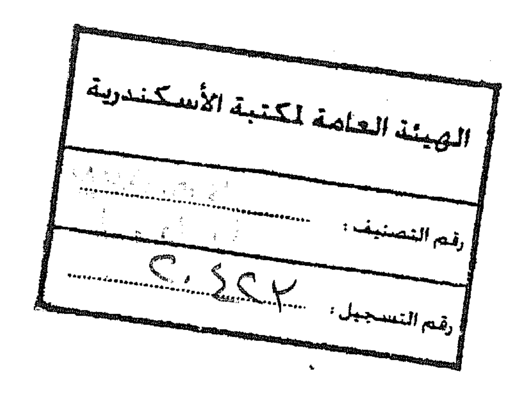
١٢



دراسات

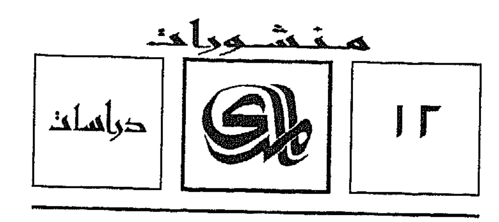
ترجمه :
عدنان عاكف حمودي





الحياة الروحية في بابل

الانسان ـ المصير ـ الزمن



اسم الكتاب : الحياة الروحية في بابل : الانسان ـ المصير ـ الزمن
المؤلف : كلشكوف
الترجمة : عدنان عاكف حمودي
لوحة الغلاف : تفصيل للفنان غسان فيضي
الناشر : دار المدى للثقافة والنشر
الطبعة الأولى ١٩٩٥

تصميم : محمد سعيد الصكار ـ باريس
اللوغو : صادق الصائغ

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا – دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ – ٧٣٦٦
تلفون : ٧٧٧٢٠١٩ – ٧٧٧٦٨٦٤ – فاكس : ٧٧٧٣٩٩٢
بيروت – لبنان صندوق بريد : ٣١٨١ – ١١ فاكس : ٤٢٦٢٥٢ – ٩٦١١

Publishing Company F.K.A.
Nicosia - Cyprus , P.O.Box . : 7025
Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 - 7366
P.O. Box : 11 - 3181 , Beirut - Lebanon, Fax : 9611- 426252

كلشكوف

ترجمة : عدنان عاكف حمودي

الحياة الروحية في بابل

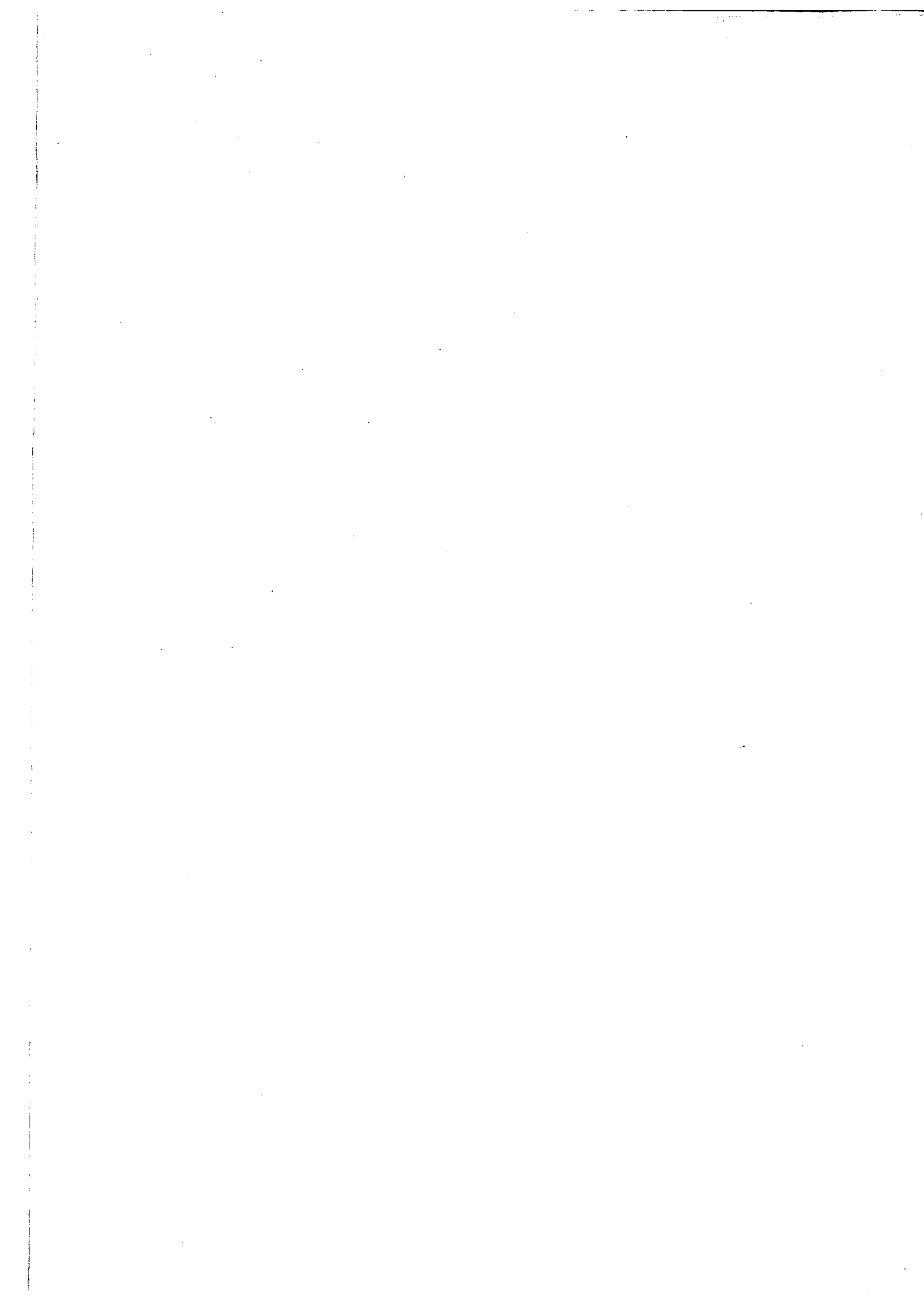
الانسان ـ المصير ـ الزمن

منشورات









مقدمة

من أجل أن تتغلغل في وعي الغير،
الذي تفصلنا عنه أجيال وأجيال، لابد
أن تلغى الـ «أنا» كلياً. ولكن اذا أردت
منح هذا الوعي سماتك الذاتية،
فبوسعك أن تبقى كما أنت...»

م. بلوك

لا يهدف هذا الكتاب الى تقديم وصف شامل لجميع المعتقدات الدينية والاجتماعية – السياسية والأخلاقية عند البابليين[1]. لقد وضع المؤلف أمامه هدفاً آخر، هو البحث في بعض المعتقدات و «عادات الوعي» وفهم دورها في بلورة مدارك الناس الذين عاشوا في بلاد الرافدين القديمة خلال الألف الثاني ومنتصف الألف الأول قبل الميلاد.

ليس من السهل وضع اليد على السمات العميقة الخفية لصورة العالم كما كانت تتجسد في مدارك صانعي الحضارات الغابرة، والبعيدة عنا في الزمان والمكان، إذ غالباً ماتمرق هذه السمات دون أن يلاحظها، ليس القراء فحسب، بل وحتى الباحثون المتخصصون.

يستند البحث في الحضارات الشرقية القديمة على دراسة النصوص الموروثة التي وصلت الينا من الأيام الغابرة. والتعامل مع نص قديم يعني في

المرتبة الأولى ترجمته، حتى وإن كانت ترجمة «داخلية»، أي للباحث نفسه. وفي مثل هذه الحالة غالباً ماينسى الباحث أن كلمات النص الأصلي كانت لدى مؤلفه تعني معان ومفاهيم تختلف عن المفاهيم الناتجة عن ترجمتها الى لغة جديدة، وفي ظل ظروف حضارية أخرى. وهكذا تصبح الترجمة، التي ستعتمد فيما بعد في مختلف الدراسات، ليس مجرد عملية نقل لغة الى لغة أخرى، بل ترجمة منظومة أخرى من المفاهيم، التي تشوه فكرة النص الأصلي كلياً. كل هذا يمكن أن يحصل بشكل عفوي وغير ملحوظ. وإذا كان الباحث المتخصص الذي لديه إلمام جيد باللغة الأصلية وواقع الحضارة التي يتعامل معها، يستطيع بعد بذل بعض الجهد أن يتوصل الى مفهوم مماثل لجوهر المادة التي يتعامل معها، فإن القارئ الاعتيادي سيتوصل الى نتائج مشوهة.

نشأت فكرة إعداد هذا الكتاب لأول مرة في ربيع عام 1974، حيث كان المؤلف عضواً في بعثة صغيرة من معهد التأريخ القديم، التابع لأكاديمية العلوم السوفيتية، فساهم في دراسة المواقع الأثرية في دلتا نهر مورغابا. وترجع هذه الأنقاض الى العصر البرونزي. لقد كان للأسابيع التي أمضاها المؤلف وسط الرمال الجرداء وبين خرائب وأنقاض المدينة القديمة تأثيرها على نشوء تلك الحالة النفسية التي تنقل الانسان الى الماضي البعيد وتساعده على استبدال هذا الماضي وإعادة تصوره وادراكه بكل وضوح. وآنذاك أدرك المؤلف، ولأول مرة، الى أي حد كان وعي الانسان الذي عاش في تلك البقاع المهجورة -الفلاح، الحرفي، المحارب،... يختلف عن وعي الانسان المعاصر. فحين يجد الانسان نفسه بين أنقاض مهجورة، لابد وأن تعتريه الدهشة وهو يكتشف فجأة أنه مايزال يجهل الكثير مما كان ينبغي معرفته، في حين أن الكثيرمن الأمور التي يعرفها غدت بلا جدوى. وهكذا هو الأمر مع مكتشفات عصرنا التي إعتاد الانسان على استعمالها في حياته اليومية دون أن يفكر كيف إكتشفت، فغالباً ماتكون معرفته لها سطحية ليس إلا.

إن الفارق بن الانسان القديم والانسان المعاصر يكمن قبل كل شيء في نوعية المعرفة وتوجهها الرئيسي، والذي يمكن تلخيصه على النحو التالي: كانت المعرفة عند الانسان القديم ذات طابع عملي تطبيقي، أما عند الانسان المعاصر فانها ذات طابع نظري تجريدي، بل قد تكون معرفة سطحية. ونعتقد أن عالم «المعرفة» عند الانسان الاعتيادي المعاصر سيبدو غريباً جداً لانسان العصور القديمة. فالانسان الاعتيادي يعرف اليوم جغرافية البلدان البعيدة

التي لن يصل اليها قط، ولكنه يجهل أسماء الشوارع المجاورة لداره، وباستطاعته أن يعد أسماء الكثير من لاعبي كرة القدم وكرة الهوكي من أعضاء نواد مختلفة، ولكنه لا يعرف أسماء بعض أقاربه. وقد يتشبع الى حد التخمة بالتأريخ الروماني، لكنه لم يسمع باسم أم جدته. ويتحدث بواسطة الهاتف لكنه لا يعرف تركيب هذا الجهاز إلا معرفة ضبابية...

إن العصور الغابرة، في التصور الحضاري التأريخي الشائع اليوم، هي زمن الوساوس والخرافات. بينما هناك مايدعو الى الاعتقاد (وربما على نحو يفوق الماضي) بأن عصرنا هو زمن «الخرافات»، أي الميل الى معرفة الأشياء، التي لم يكن من الضرورة معرفتها، وإمتلاك «المعرفة الزائفة»، أي المعرفة السطحية الاستعمالية عن أمور مهمة، تحدد سمة الحضارة المعاصرة.

إن الفوارق العميقة بين المعرفة القديمة والحديثة لا تقتصر على موضوع المعرفة فحسب، بل تشمل بنيتها الداخلية، لا بل ان هذا الفارق يتجلى أيضاً في نمط التفكير عند الانسان القديم والانسان المعاصر(٢). مايميز الانسان المعاصر هو التفكير التجريدي والمنطق الواضح، في حين كان يغلب نمط التفكير «المركب» والمنطق المادي «الشيئي» عند الانسان في العصور الغابرة(٣). ويتجلى الاختلاف حتى في عمل «ميكانيزم» الذاكرة لدى كل من الأوربي المثقف وانسان الحضارة التقليدية (ماقبل عصر الكتابة)(٤). وتنشأ هذه الفوارق نتيجة تأثير مجموعة من العوامل البيئية والاجتماعية والحضارية. وأهم العوامل البيئية نمط النشاط عند حاملي هذه الحضارة أو تلك، وطبيعة البيئة والوسط المحيط. أما العوامل الاجتماعية والحضارية فهي اللغة، والتمدن، والتعلم، والمؤسسات التعليمية التي تغّير نمط التفكير عند الناس جذرياً(٥).

لكل حضارة من الحضارات «شاشة» من المفاهيم الخاصة بها. وعلى هذه «الشاشة» يتجسد العالم الخارجي حسبما يدركه انسان هذه الحضارة(٦). وتختلف «شاشات» المفاهيم هذه عن بعضها البعض ليس في المحتوى فحسب، بل وفي البنية أيضاً(٧). بالاضافة الى ذلك فإن للمعرفة في الحضارة الانسانية أهمية متباينة القيم عند الأفراد. فالمعرفة عند انسان الحضارة المعاصرة تفتقر الى التعدد اللوني من القيم: ليست لديه إختلافات مبدئية (جوهرية) -لنقل مثلاً- بين معارفه في علم الفلك وفن قيادة العربة أو إلمامه باللغة الأجنبية. وحتى ان كان الفرد يقيّم هذه المعارف بدرجات متفاوتة، فان

هذا التقييم نابع من تصورات ذرائعية حول فوائد وأهمية هذه المعارف أو تلك في الحياة.

وهناك فارق هام آخر بين وعي إنسان الحضارات القديمة ووعي الانسان المعاصر: لقد عاش إنسان العصور الغابرة في عالم الحقائق المطلقة، كان يمتلك أجوبة محددة ومطلقة عن جميع الأسئلة المحورية: كيف نشأ الكون وتكونت البلاد والشعب، وماذا سيحدث بعد الموت،..الخ. لقد كان نمط وحدانية التفكير هو السائد في الوعي الاجتماعي، ولم تكن لدى الانسان دوافع كثيرة للشك في صحة التفسيرات التي كانت تقدم له، ولم تكن لديه حتى إمكانية الاختيار.

أما الانسان المعاصر فيضطر الى قبول أجوبة تقريبية جداً، أجوبة عابرة عن أسئلة «أزلية». بدل رواية الخلق «الحقيقة المطلقة» التي لا ينازعها أحد، تقدم له نظرية فلكية، أو مجرد فرضية، ليست عرضة للنقاش فحسب، بل حتى لا تدعي الكمال لنفسها ولا تقدم حتى إمكانية إثباتها. والأهم من كل هذا أن للكثير من هذه المواضيع في وعينا الاجتماعي تفسيرات متناقضة ينفي بعضها البعض، بحيث تضع الانسان دائماً أمام الاختيار. ولا شك أن هذا يؤدي الى نشوء مناخ فكري وروحي يختلف جذرياً عن المناخ الذي عاش فيه إنسان الحضارة القديمة.

وتكتسب تصورات الانسان عن الحدود المكانية والتأريخية للعالم المحيط به أهمية كبيرة في بلورة وعيه. فالآفاق الجغرافية لدى الانسان المعاصر أوسع بما لا يقاس مما كانت عليه عند الأقدمين. ويتجلى الأفق الزمني في صورتين متباينتين أيضاً: لقد مرت مئات، بل آلاف الملايين من السنين منذ نشوء عالمنا. ولنتذكر أن تطور الكون بالنسبة للأوربيين كان محصوراً في الزمن التوراتي، أي أقل من سبعة آلاف سنة. وقد ظل هذا التصور سائداً الى ماقبل قرن ونصف من الزمن. لذلك فان ادراك الكون لدى الفرد في العصور القديمة، وفهم موقعه في هذا الكون كانا يختلفان جذرياً عنهما في أيامنا هذه[٨].

وهناك فارق جوهري آخر، قد لا يتلمسه القارئ دائماً. يلتقي مواطن المدينة الكبيرة المعاصرة يومياً بوجوه جديدة تفوق في المعدل ماكان يراه مواطن القرية الأوربية القروسطية أو مواطن المدينة في العصر البرونزي طيلة حياته. ويعتقد علماء النفس أن لهذا العامل الكمي البحت تأثير هام على

نوعية الادراك وعلى طبيعة العلاقة المتبادلة بين الناس وعلى طباعهم أيضاً. لقد كانت علاقات الانسان القديم أضيق مما هي عليه اليوم، لكنها كانت علاقة عميقة طويلة الأمد، في حين نجد أن علاقات الإنسان المعاصر كثيرة ومتنوعة، لكنها علاقة سطحية سريعة الزوال.

ولابد أخيراً من بضع كلمات عن علاقة الانسان بعالم الأشياء. كثيراً مانسمع ان الانسان المعاصر (المقصود بذلك في الغرب قبل كل شيء) قد أفرط في مادياته، وتراه منهمكاً في السعي وراء الأشياء، التي أخذت تستعبده، وغير ذلك. من الصعب علينا أن ندخل في جدال مع ممثلي هذا الرأي. ولكن من النادر ما يشار إلى انعدام العلاقة الحقيقية بين الانسان وعالم الأشياء، رغم كل ما للأشياء من أهمية في حياته. حقاً ان انسان المجتمع الاستهلاكي يقيّم مختلف الحاجيات تقييماً عالياً ويسعى دوماً لاقتنائها. لكن هذا التقييم ليس للشيء بحد ذاته بل لكونه وسيلة للترف والراحة أو لكونه رمزاً للنجاح في المجتمع. فالانسان نادراً مايشعر برابطة حقيقية مع هذا الشيء أو ذاك، وكما يقول بطل احدى الروايات الحديثة: ان هذا الانسان الجديد لا يحب حتى تمثاله، لا يحب عربته الجديدة، فهو يستبدلها بعربة أفضل في أول فرصة تسنح له.

لقد كان الوضع يختلف جذرياً في الأزمنة الغابرة. كان الانسان آنذاك محاطاً بعدد أقل من الأشياء، التي تظل قيد الاستعمال فترة طويلة من الزمن -مثل السيف والفأس الذين كانا تتوارثهما عدة أجيال-. لقد كان الانسان يرتبط بممتلكاته (الحقل، الدار، أدوات المنزل،..الخ) بعلاقة عميقة متينة يمكن وصفها بالعلاقة الحميمة. كان بوسع الأشياء أن تعكس «نوعية» مالكها وان يكون لكل شيء «روحه» واسمه ومصيره[٩].

تلك هي بعض السمات التي تميز وعي الناس في العصور الغابرة عن الوعي المعاصر. وعند التعامل مع قرائن وظواهر أية حضارة من الحضارات القديمة لابد من أخذ هذه السمات بنظر الاعتبار. وقد تطرقنا الى هذه الفوارق بشكل أولي مبسط. ولابد من الاشارة أيضاً الى اننا لم نتوقف الا عند السمات العامة التي تميز بهذه الدرجة أو تلك وعي الناس في الكثير من الحضارات القريبة والبعيدة عنا[١٠]. والتغلغل في عالم هذه الحضارات يتطلب، ليس فقط ادراك هذه الصعوبات والتغلب عليها، بل لابد أيضاً من التحليل الدقيق والملموس للكثير من القضايا التفصيلية لكل حضارة، ومقارنة

هذه التفاصيل مع المعلومات المتوفرة عن حضارتنا المعاصرة. وبهذا الصدد نعتقد ان أكثر النتائج غير المتوقعة لن تتمخض عن تحليل الصيغ والقيم والمفاهيم المميزة لهذه الحضارة أو تلك، بل عن تحديد وتحليل ماهو خاصّ ومزيد في المفاهيم التي قد تبدو صيغاً إعتيادية «عامة».

لا يمكن للمرء وهو يتعامل مع النصوص الأكدية الا أن يتوقف عند الأساليب المميزة التي كانت تستخدم في بلاد الرافدين القديمة للدلالة على الزمن. غير ان تلك الخصوصية لا تجد انعكاسها المطلوب في معظم النصوص المترجمة الى اللغات الأوربية الحديثة. فالتعابير الخاصة ببلاد الرافدين تتحول عند الترجمة الى صيغ وأشكال نمطية. ويمكن أن تكمن في هذا الاختلاف بين التعابير اللغوية أمور جوهرية تتعلق بادراك الظاهرة ذاتها.

انطلاقاً من إهتمام المؤلف بموضوعة الزمن عند سكان مابين النهرين فقد حاول اعادة تركيب السمات الخاصة لادراك البابليين للزمن وذلك على أساس ماورد في النصوص الموروثة عن هذا الموضوع مثل أسلوب تأريخ الأحداث والوقائع، والمفردات اللغوية المتعلقة بالظواهر الزمنية(١١). وقد اكتشف المؤلف خلال هذه الدراسة وجود علاقة متينة بين نمط الادراك البابلي للزمن والتصورات التي تبلورت لديه عن المصير والقدر. وتطرق البحث أيضاً الى نمط العلاقة بين البابلي ومقتنياته الشخصية. وقد شكلت الدراسة الخاصة بمعتقدات البابليين وتصوراتهم عن الزمن والمصير والملكية الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب. أما الفصل الرابع فقد كرس للمفاهيم الأخلاقية البابلية.

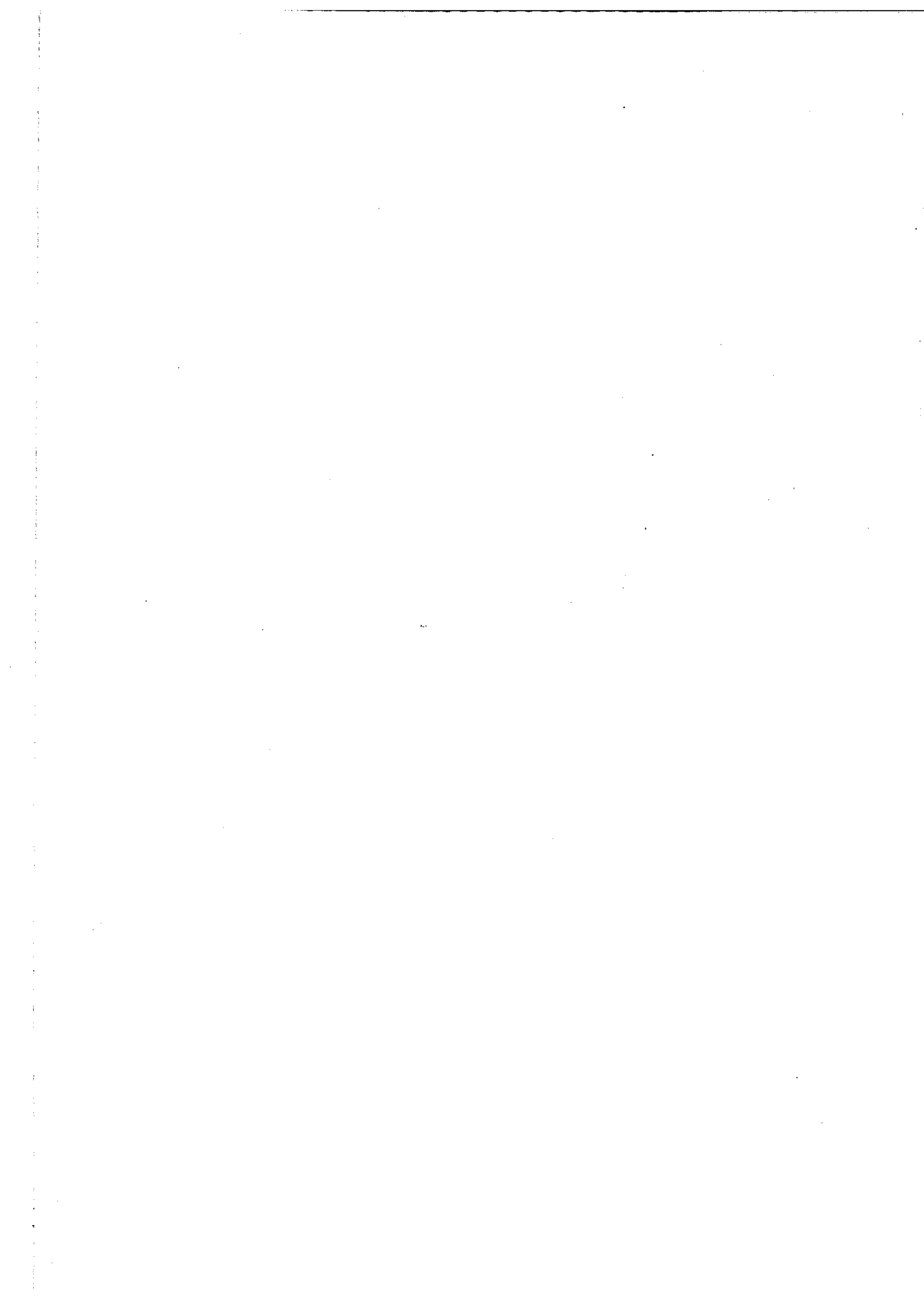
بقي أن نقول ملاحظتنا الأخيرة. ليس هناك من يشك في أهمية البحث في الحياة الروحية للمجتمعات القديمة. لكن الشكوك تدور حول إمكانية التغلغل في حضارة الغير ورؤيتها من الداخل. ومهما بدت محاولة النظر الى العالم «بعيون الأقدمين» حقيقية ومقنعة، الا ان الصورة المتجسدة ستبقى بحاجة الى اثبات. وأية محاولة تقوم بها لتحل محل غيرك، أو كما يقال «لتدخل في جلد الغير» ستجابه بالعبارة الانجليزية المألوفة «لو كنت حصاناً – If y' were a horse».

أيعني هذا أن نتخلى عن محاولة «العيش» في عالم حضارة الغير واعتبار هذه المهمة أمراً مستحيلاً؟ يقين المؤلف: لا! إن المسألة تكمن في سلامة الوسائل المستخدمة لاعادة صياغة وتركيب الوعي الذي كان سائداً في

العصر القديم، وكذلك في درجة الاقتراب من الواقع الفعلي الذي كان قائماً. فرغم الأخطاء والاخفاقات التي لا مفر منها، فان الجهود التي سوف تبذل في هذا المجال ستساعدنا مع مرور الزمن على فهم حضارات الماضي فهماً أوضح وأدق. وستساعدنا هذه الجهود أيضاً على اعادة التأريخ الى العلم الذي انشغل سنوات عديدة في دراسة التجريدات الاجتماعية والاقتصادية للحقيقة التأريخية الأخيرة -أو بالأحرى الحقيقة الأولى- آلا وهو الانسان.

بوسع البعض أن ينبهنا الى استحالة البرهان على النتائج التي سوف تظهر في خاتمة المطاف عند الولوج في هذا الطريق. هذا صحيح بالطبع. ولكن لنتذكر ان الفكرة التي نشأت تحت تأثير العلوم الطبيعية في نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن والتي تقول بأن «العلم الحقيقي يجب أن يقود الى الحقيقة البحتة باستخدام الأدلة الدامغة»[١٢] قد تراجعت الى الخلف، وقد تخلى عنها ممثلو هذه العلوم بالذات. فكل حقيقة علمية هي حقيقة نسبية.. أما الكلمات الرائعة التالية فتعود الى أحد كبار علماء الطبيعة المعاصرين:

على شغيلة العلم الا يخجلوا من الاعتراف بأن الفرضيات تنشأ في رؤوسهم عن طريق الصدفة، حين تسرح الأفكار، وهي تشكل نتاج التصور والخيال. وهي في الجوهر تعتبر من مغامرات العقل...»[١٣].



الفصل الأول

الزمن

«اننا دوماً نكرر كلمة «الزمن» و «الأزمنة». نقولها ونسمعها، فيفهمها الناس ونفهمهم. وليس ثمة كلمات تفوقها وضوحاً وشيوعاً، غير انها في ذات الوقت مبهمة وبحاجة الى الوضوح وبالقدر نفسه...»

اوغسطين

العدد والمكان والزمان هي أهم مقولات الحضارة المعاصرة. إنها «الأعمدة الثلاثة» التي يقوم عليها وعي الانسان المعاصر. ومن بين هذه المقولات الثلاث تعتبر مقولة الزمن الأشد جاذبية بالنسبة لنا، ان لم تكن تمثل الأهميةالأولى.

كل منا يعاني من الانتظار بطريقته الخاصة، وكأن له زمناً خاصاً به. وقد يكون بوسع الانسان المنعزل الوحيد ان يستغني عن الزمن، فلا يلاحظه، بل ولا يستطيع قياسه[1]. ولكن للاستفادة من المزايا التي تقدمها الحياة يجد الانسان نفسه مرغماً على تنسيق نشاطه مع نشاط المحيطين به، لذلك تجده دائماً يتعامل مع زمن «الغير» وعليه أن يعرف جيداً الأعراف المرتبطة بالتصور الجماعي عن الزمن. والزمن يتوافق بصورة ملموسة مع الظواهر الفيزيائية

الفلكية والأرضية. ولكن كل مجتمع يضيف بدوره الى هذه الأطر العامة شيئاً ما يرتبط به مع خصوصيات الحياة في المجتمع المعني. وبكلمة أخرى يكون التقييم الفلكي للزمن مغلّفاً بتقييم «اجتماعي»[٢]. ولا توجد معاملات حضارية أخرى قادرة، بنفس المستوى، ان تميز جوهر الحضارة مثل معامل الزمن. فبه يرتبط وفيه يتحدد وعي العصر، وسلوك البشر وادراكهم، وايقاع الحياة.

ان التصور المعاصر عن الزمن متنوع ومعقد. فهاهم يميزون بين الزمن الفيزيائي، أو الموضوعي، والزمن النفسي، أي الذاتي. ويدور الحديث أيضاً عن الزمن التأريخي والفني والشمسي والمحلي..الخ. ويختلف مفهوم الزمن عند أفراد المجتمع أيضاً: «زمن الفلاح» يرتبط بتعاقب الفصول، ودورة الشهر للعامل والموظف الصغير -من الراتب الى الراتب-، وللأطفال زمنهم الخاص، فهم يلهون ويمرحون بدون أي زمن، ويخلطون أحياناً بين «الأمس» و «الغد». وكما يلاحظ د. غروسين هناك إختلاف واضح في فهم الزمن وتقييمه بين الرجال والنساء، وبين الشباب والشيوخ، وحتى بين العمال الدائمين والوقتيين[٣].

ورغم التباين الكبير في فهم وادراك الزمن، والناتج عن عوامل إجتماعية وذاتية، يبقى هذا المفهوم متميزاً بوجود وحدة قياس محددة: ان الزمن في الوعي المعاصر تواصلية مجردة تمتاز بالتجانس واللارجعة وتخضع للقياس بوحدات متساوية القيمة. وبما ان هذا المفهوم للزمن «مفهوم مابعد نيوتن» قد تغلغل في الحضارة المعاصرة برمتها، فاننا نميل الى اعتباره مفهوماً شمولياً، ويساعدنا على ذلك أيضاً التقارب في وسائل التعبير عن العلاقات الزمانية في اللغات الأوربية الحديثة. وعندما نتعامل مع لغات الشعوب القديمة أو المتأخرة فاننا نستخدم، ودون أن نعي ذلك، مفهومنا للزمن بدل مفاهيم تلك الشعوب، ومن ثم ترانا نندهش من السذاجة الناجمة عن هذا الاستبدال. ومثل هذه الهفوات ترافق عمل المترجمين أيضاً، ولا تنحصر في عمل الباحثين الذين يتعاملون مع التراجم الجاهزة. ولأن مثل هذه الأخطاء كانت عديمة الأهمية في التعبير عن فكرة عامة (كالقول مثلاً «خلال رحلتي» بدلاً من «في رحلتي» فان تحريفاً طفيفاً كهذا يغدو جوهرياً بالنسبة للتصور الزماني.

كيف كان البابليون يفهمون الزمن؟ هل تبدل تصورهم عن الزمن خلال الفي عام من عمر الحضارة البابلية؟ هل كان يوجد اختلاف في مفهوم الزمن عند أفراد المجتمع (زمن المزارع، زمن التاجر، زمن الكاهن،...الخ)؟ وماهي

السمات العامة للمفهوم البابلي عن الزمن؟

لم يترك لنا البابليون إيضاحات وتعليقات حول هذا الموضوع. وللإجابة عن هذه الأسئلة لابد من الاستعانة بالمفردات اللغوية وبناء القواعد في اللغة الأكدية، واعتماد التقاويم والطرق التي كانت متبعة في تدوين الأحداث التأريخية، والطرق المستخدمة للتعبير عن الزمن التي نجدها في النصوص المسمارية، وكذلك تفسير النصوص التأريخية والأسطورية. وبالاعتماد على هذه المصادر سنحاول أن نتناول التصور البابلي عن الزمن في سماته العامة.

لنستعرض بسرعةالوسائل التي كانت متبعة في بلاد الرافدين لقياس الزمن. لقد قسم البابليون السنة الى ٣٦٠ يوماً موزعة على ١٢ شهراً قمرياً. يتطابق اليوم الأول من السنة الجديدة (الأول من نيسان -ابريل) مع يوم الاعتدال الربيعي. إلا ان هذا التقويم المثالي كان يجابه صعوبات جمة في التطبيق، خاصة وان بداية السنة الجديدة تتغير باستمرار، فكان البابليون يضيفون الشهر الثالث عشر بين فترات محددة من أجل إعادة بداية السنة الجديدة إلى يوم الاعتدال الربيعي.

يبدأ اليوم في بابل مع غروب الشمس ويتألف من النهار (اومو اورّو – umu urru) والليل (mûsu). ويقسم الليل والنهار الى ثلاثة أجزاء -mas (sartu– أي ثلاثة في النهار وثلاثة في الليل– وتقسم هذه الوحدة الزمنية بدورها الى جزءين. كل جزء يشكل (beru)، وكان الفلكيون يطلقون على هذه الوحدة الزمنية مصطلح «الساعة المزدوجة». وكل «ساعة مزدوجة» تتألف من 30 (US)، وهي الوحدة الزمنية الصغرى التي تعادل أربع دقائق. ولنتذكر ان عقرب الدقائق لم يظهر على الساعات في اوربا الا في القرن السادس عشر الميلادي.

يبقى طول الليل والنهار وفق هذا التقويم متغيراً، ويتذبذب حسب تبدل الفصول. كما ان قيمة الوحدات الزمنية كانت تتغير كذلك. وقد أدرك البابليون هذا الوضع جيداً. هل عرف البابليون «ساعة حقيقية» اخرى، أي وحدة زمنية حقيقية؟ واذا كان الجواب «نعم» فهل كانت هذه الساعة شائعة الاستعمال؟ والى أي مدى؟

من الصعب الإجابة على هذه الأسئلة. من المعروف ان البابليين عرفوا الساعة المائية (dib dibbu). وهي عبارة عن إناء ذي ثقب صغير يتسرب منه الماء. وكان وزن الماء المتسرب من الإناء يقاس بوحدة وزن تعرف

بالـ«مَنْ(*)». ويعتقد سميث ان كل «مَنْ» يقابل massartu حقيقية[٤]. ويعتقد أيضاً ان البابليين عرفوا نوعاً آخر من الساعات، وهو عبارة عن إناء مثقوب يغطس في الماء خلال فترة محددة من الزمن[٥] بالإضافة الى ذلك سبق لهيرودوت أن أشار الى الساعة الشمسية التي عرفها البابليون، ولكن التنقيبات لم تؤكد حتى الآن معلومات هيرودوت[٦]. ويمكن بهذا الصدد أن نشير الى القطعة الأثرية الفريدة التي انتشلها ك. لوفتوس من بين أنقاض نينوى[٧]. وهي عبارة عن قطعة صغيرة مصنوعة من عظم الفيل على هيئة موشور رباعي يرجع تأريخها الى القرن السابع قبل الميلاد. وتبدو على هذا الموشور قوائم عددية وأسماء الأشهر. ورغم الاختلاف في تفسير محتوى هذه القوائم الفريدة من نوعها، الا ان العلماء يتفقون على ان الأرقام تشير الى طول الليل والنهار في أوقات مختلفة من السنة، وقد تم قياسها وتحديدها باستخدام ساعة متساوية القيم (ساعة حقيقية)[٨].

وحدد البابليون طول السنة وطول الشهر القمري والعلاقة بينهما بدقة متناهية. كل هذا يؤكد تبلور تصور متطور عن الزمن عند السكان القدامى لبلاد الرافدين. ولكن ينبغي الحذر من المبالغة في أهمية مثل هذه الأدلة. لقد نشأت هذه الوسائل لقياس الوقت في عصر متأخر نسبياً. بالاضافة الى ذلك، والأهم من كل ذلك، ان استخدام هذه الجداول والقوائم والأدوات كان مقتصراً على فئة ضيقة من الناس، هم علماء الفلك والرياضيات. أما غالبية الناس فكانوا يستخدمون الوحدات الطبيعية لقياس الزمن -السنة، اليوم، الساعة المزدوجة،...الخ[٩]. وهكذا، فان الوسائل المستخدمة في تحديد الوقت كانت بعيدة عن الاستخدام اليومي، لذا فانها عاجزة عن عكس الكثير من السمات المهمة والمعبرة عن المفهوم البابلي للزمن.

أول مايجدر الاشارة اليه، قبل الانتقال الى دراسة هذه السمات، هي ملموسية الزمن البابلي. وهذا يعني أن الزمن لم يكن مستوعباً كامتداد بحت مجرد، بل في علاقته الملتحمة بتيار الأحداث، التي تساهم بها سلسلة من الأجيال، وأحياناً بالارتباط مع موقع الحدث أيضاً[١٠]. لا يوجد في اللغة

---

* لا زالت كلمة «من» تستخدم في بعض قرى ومدن العراق الصغيرة وتستخدم كوحدة قياس الوزن حيث تساوي ١٢ كغم تقريباً.

«ملاحظة» : جميع الهوامش التي في متن النص من اضافة المترجم.

الأكدية مفهوم «للزمن» كما نفهمه نحن، ويمكن الجزم عن يقين بانعدام مصطلح «الزمن» المجرد، والقول بيقين أكبر أن المعنى المطلق «للزمن» لم يرد على الإطلاق في النصوص اللغوية.

ذكرنا للتو «قياس الزمن». ولكن يصعب الجزم فيما اذا كان البابليون يقيسونه بالفعل، وحتى تحديد ماالذي كانوا يقيسون في الواقع. ان النصوص الأسطورية والكونية تخلو من أية اشارة يمكن الاستدلال بها على فكرة الزمن في المفهوم المعاصر للكلمة. فالحديث عادة يدور عن مواقع النجوم والكواكب، وغروب الشمس وشروقها،...الخ. ولكن هذا ليس الزمن بحد ذاته، بل حركة الأجرام السماوية والتي بواسطتها يمكن قياس الزمن، أي «تحديد الأيام». وهكذا تنشأ حالة غريبة : فمن ناحية هناك نظام متطور لقياس الزمن، في حين نجد من الجانب الآخر تصوراً بدائياً (ان لم يكن غائباً البتة) عن موضوع القياس. هل يمكن أن تنشأ حالة كهذه؟ أجل على مايبدو، اذ يمكن مثلاً في غياب مفهوم «المكان» أن يتبلور نظام متطور للقياس بوحدات مثل «الأصبع» و «المرفق»،..الخ. وسيكون من المفيد أن نتذكر كلمات اوغسطين: «ألا تعترف لك روحي اعترافاً صادقاً وهي تقول بأني أقيس الزمن؟ يا إلهي، اهكذا يجب قياسه؟ وماالذي أقيس بالضبط - لست أدري»[١١].

وهكذا، تتردد في النصوص الأكدية كلمات مثل سنة، وشهر، ويوم (اومو - Umu). وغالباً مايترجم جمع الكلمة (اومو) على انه «زمن». الا ان هذا التفسير تعسفي، فحتى لو افترضنا ان معنى الكلمة قد إتسع مع مرور الوقت، الا ان معناها الأولي الملموس، وهو «الأيام» قد بقي على ما كان عليه وحسبما كان يتحسسه المتكلم. بالاضافة الى ذلك لم ترد من الناحية العملية أية حالة أو صيغة لا يمكن أن يفهم فيها مصطلح Ûmu على انه «ايام». ان كلمة Ûme التي وردت في اللوح الخامس من ملحمة «عندما في الأعالي» وهو النص الاسطوري الشهير الذي يتحدث بصورة مباشرة عن مقولة الزمن يجب أن تفهم كـ «يوم» وليس «زمن». وهذا مقطع من اللوح المذكور، الذي يدور فيه الحديث عن مردوخ الذي خلق النجوم السماوية وحدد طول السنة[١٢].

جعل نانا* يسطع واوكل له الليل

جعله حلية لليل، وليحدد الأيام

---

* نانا- إله القمر عند البابليين

ان إطلع كل شهر دون انقطاع مكللاً بالتاج

في اول الشهر، عندما تشرق على البلاد

اسطع بقرنين لتعيين ستة أيام

وفي اليوم السابع - يكتمل نصف التاج ❖❖

أما كلمة adannu، التي تترجم أحياناً «زمن» فلا تعني في الواقع سوى كلمة «أجل» بمعنى فترة محددة من الوقت، وبمعنى لحظة في نهاية فترة زمنية محددة. ومن المحتمل أن المعنى الأصلي للكلمة هو «شيء ما مقدر أو محدد». ويمكن القول بشكل عام ان المفردات اللغوية الأكدية الفنية المتعلقة بالظواهر الزمنية تمتاز بطابعها الملموس وبشكل يدعو الى الدهشة: هاهي على سبيل المثال أسماء الفصول: (ebûru - حصاد)، (umsû - قيظ)، (butu - حر)، (kussu - برد)؟ وتسمية أجزاء اليوم: -mussûartu bar - aritu سهرة معتمة، mussuartu sat - سهرة الانبلاج، Sihit Samsi - بزوغ الشمس،...الخ.

ويتجلى الطابع المادي الملموس في المفهوم البابلي للأزل والخلود: dayu - daritu. ويتوافق هذا المصطلح مع مفهومنا «الى الأبد» و «على الدوام» و «مدى الدهر». ولا يغطي هذا المصطلح، كما يقال، الزمن بأكمله، كل الماضي والمستقبل، فهو يعني فترة زمنية طويلة في المستقبل، أو في الماضي(١٣).

لذلك ليس من الغريب أن نجد، وفق هذا الفهم للزمن والأزل، ان موضوع العلاقة بين الزائل والأبدي، والذي شغل موقعاً هاماً في معتقدات الايرانيين والاغريق، لم يَحظ باهتمام البابليين(١٤).

يشكل تجسيد العلاقات الزمانية في الأفعال الأكدية أحد المواضيع الهامة والمعقدة جداً والتي تتطلب بحثاً خاصاً ومفصلاً . ليس بوسعنا تناول وجهات النظر المتبلورة حالياً حول هذا الموضوع. نشير فقط الى احدى السمات الهامة لبناء القواعد في اللغة الأكدية: الفعل هو روح اللغة السامية. وكان الفعل في اللغات القديمة فعلاً «لا زمنياً» أي انه موجه لرصد سير الحركة في الوقت. ان نظام الأفعال في اللغة الأكدية لا يعكس تتابع الأحداث بالنسبة لبعضها البعض، بقدر مايعكس انتهاءها أو عدم انتهائها، وشدتها، ووجهتها وتكرارها(١٥).

❖❖ ترجمة المقطع الأول منقولة عن «كتاب مغامرة العقل الأولى»

إن وسائل الدلالة على الزمن متميزة جداً عند البابليين والآشوريين. لم يعرف هؤلاء نظاماً تقويمياً للتأريخ كالنظام المعاصر، أي حقبة زمنية ما، تتألف من عدد كبير من السنين، مع نقطة ثابتة لبداية التأريخ، حقبة تكون مثابة السلم الذي يسجل عليه نشاط المجتمع. لقد ظهر هذا النظام التقويمي لأول مرة في بلاد الرافدن في العصر الهليني - ابتداء من يوم ٧ تشرين الأول (اكتوبر) عام ٣١٢ قبل الميلاد حسب تقويم الاسكندر المقدوني والموافق لليوم الأول من نيسان (الثالث من ابريل) عام ٣١ قبل الميلاد(١٦).

لقد استخدم المؤرخ في «قائمة الملوك»❖ التي تعود الى ذلك العصر، الصيغ البابلية والسومرية التقليدية. ويبدو ان هذا المؤرخ كان يعتقد بانه يقلد الصيغ القديمة لـ «قوائم الملوك» ويسير على خطاها. ولكن التقويم المنتظم والمتواصل للسنين يشكل بحد ذاته فتحاً حقيقياً، ويعني القطيعة مع التقاليد القديمة(١٧). ولكن لا يمكننا اعتبار التقويم الجديد ناجماً عن تطور النظام التقويمي المحلي في بلاد الرافدين رغم الفائدة الكبيرة التي جناها الهيلينيون من الثمار التي أينعت في بلاد الرافدين القديمة. لقد كانت الحاجة العملية الى مثل هذا التقويم قائمة منذ القدم، ولكن لم يسفر عن هذه الحاجة أي شيء تقريباً.

في مطلع الألف الثاني قبل الميلاد جرت محاولة لوضع تقويم تأريخي ثابت. فبعد فتح مدينة آيسن على يد ريم ـ سن، ملك لارسا، وذلك في السنة الثلاثين من حكمه اعتبر هذا الفتح حدثاً عظيماً. وقد أرخ الملك السنوات الثلاثين التي تلت هذا الفتح بتأريخ الحدث: «السنة الرابعة، والسنة الخامسة،... والسنة الثلاثين بعد فتح آيسن»(١٨). لقد منح هذا النظام ميزات معينة للتأريخ: فقد أصبح من الممكن معرفة اسم السنين القادمة سلفاً، ويمكن اعتماده عند تدوين الوثائق. لقد شاع استخدام هذا التقويم، ولكن بعد موت الملك ريم ـ سن وسقوط لارسا ألغي تقويم «فتح اي ـ سن». لم يعد الفتح ذا أهمية بالنسبة للملوك الذين جاءوا من بعد. ولم تكن الخطوة التي بدأها ريم-سن أهل للحياة. وبالنظر لأن هذا التقويم لم يستخدم الا خلال حكم ملك

❖ قوائم الملوك أو (جداول الملوك)- عبارة عن قوائم تتضمن أسماء السلالات وملوكها مع عدد سنينها وسنين كل ملك فيها منذ عصر ما قبل الطوفان إلى آخر ملوك سلالة آيسن (١٧٩٤ ق. م). وكانت أول نشرة لها في عهد سلالة أور الثالثة (٢١١٢-٢٠٩٥ ق.م).

واحد، فلا يمكن اعتبار هذه الفترة حقبة حقيقية. يمكن القول ان دور ريم-سن ينحصر في انشاء المبدأ الذي أرسي في أساس النظام التقويمي لبلاد الرافدين القديمة.

لقد كانت السنون تسمى بأهم الأحداث السياسية والدينية في البلاد، وذلك ابتدأ من النصف الأول للألف الثالث قبل الميلاد وحتى العصر الكاشي❖❖ فالسنة الثلاثون من حكم حمورابي عرفت بالسنة «التي دحر فيها جيوش عيلام». وغالباً ما كانت السنة تعرف باسم أهم حدث وقع في السنة التي سبقتها. وان حدث شيء ما أهم من حدث السنة الماضية فان التسمية تستبدل أحياناً. وخلال حكم السلالة الثالثة في اوركان حدث السنة المنصرمة يستخدم لتسمية السنة التي تليها، فيما لو لم يقع أي شيء يستحق أن يمنح السنة تسمية جديدة. وعند وقوع حدث هام توضع صيغة جديدة للتقويم وتعمم في جميع أنحاء البلاد، وقد يتم ذلك بموجب مرسوم ملكي[١٩]. وفيما بعد أخذت الدول التي نشأت بعد سقوط سلالة اور الثالثة تحدد التأريخ بحدث مهم واحد تؤرخ به سلسلة من السنين، كما كان الحال في تقويم «فتح آيسن».❖

وهناك صيغة سومرية تقليدية لحساب الزمن نسبة الى السنوات الثلاث الأولى بعد وقوع حدث هام، ولذا كانت تستخدم كلمة (mu).. «السنة التي حدث فيها هذا..» و (mu uss) وتعني «سنة بعد وقوع هذا..» و -mu - us - sa -bi سنة بعد سنة بعد وقوع هذا... لقد ترك السومريون تأثيراً عميقاً على التقاويم التأريخية والمصطلحات الزمانية البابلية[٢٠].

وابتداءاً من العصر الكاشي انتشرت في بابل صيغة لتأريخ الأحداث بسنوات حكم الملوك. ومن الأمثلة الشائعة في الوثائق الحديثة نسبياً: «اليوم الخامس والعشرين، شهر ايلول، العام الرابع عشر من حكم فلان». وترجع النماذج الأولى لهذا التقويم الى عهد الملك سرجون، أو قبل ذلك. وتحتوي الكثير من الألواح الطينية المكتشفة في لجش ومدن عصر الملوك (اي- نانا توم الأول. (٢٤٥٠ ق.م.) و لوكالوندا، واوروكاجينا (٢٤٠٠ ق.م.) في نهاية النص على رموز مسمارية شاقولية يمتد في أسفلها خط أفقي. ويمكن الافتراض ان هذا يشير الى سنة حكم الملك الوارد ذكره في الجدول[٢١].

❖❖ يمتد العصر الكاشي من ١٧٠٠ إلى ١١٥٧ ق.م.

❖ تبدأ فترة حكم سلالة أور الثالثة عام ٢١١٢ ق.م، وأول ملوك هذه السلالة هو أور- نمو. أما آخر ملوكها فكان أبّي- سين (٢٠٢٨-٢٠٠٤ ق.م).

تشكل السنة الأولى من وجود الملك في الحكم سنة «تقويمية كاملة» من الحكم. وتسمى الفترة المحصورة بين لحظة اعتلاء الملك العرش وعيد رأس السنة بـ sarrûti (بداية الحكم)، ولا تدخل هذه الفترة في حساب سنوات الحكم، وذلك لتفادي تعقيد عملية حساب السنين.

أما في آشور فقد كان التقويم في العصر الاشوري القديم يتم حسب «الأيبونيم❖. ونذكر على سبيل المثال: «شهر تمارتو، اليوم العاشر، أبونيم شا- حدد- نينو». وليس من المستبعد انهم كانوا يختارون الايبونيم من العوائل المشهورة، وبضمنها العائلة المالكة، عن طريق القرعة. ففي ختم يعود تأريخه الى عهد شيلمنصر الثالث (٨٥٨ - ٨٢٤ ق.م.) ورد نص يقول «في السنة الحادية والثلاثين من حكمه أجريت القرعة بحضور الآلهة وأصبح ايبونيم للمرة الثانية». لكن يبدو ان القرعة في ذلك العهد تحولت الى اجراء شكلي فارغ. وإلا من الصعب أن نفهم كيف كان الملك يصبح ايبونيم في أول سنة من الحكم، ثم ينتقل اللقب الى قائد الجيش، ومن بعده الى منادي القصر، وهلمجرا.

في نهاية الألف الثاني ابتدأ حساب الزمن في آشور على أساس سنوات حكم الملوك. ويمكن ملاحظة التقويمين في آن واحد في الأختام والوثائق الرسمية. نقرأ عند شيلمنصر مايلي: «في السنة الثامنة عشرة من الحكم اجتزت نهر الفرات للمرة السادسة عشرة»[٢٢].

كانت قوائم الايبونيم و «قوائم الملوك» مع فترة حكم كل ملك تشكل أساساً متيناً لوضع الجداول التأريخية من قبل الكتبة الآشوريين والبابليين. لكنهم لم يستخدموا ذلك الا نادراً. وعند اعتماد مثل هذا النظام التقويمي سيصبح من الصعب تسمية السنين القادمة (من يا ترى يعرف كم سنة سيعيش الملك، ومن سيصبح ايبونيم بعد خمس أو عشر سنوات[٢٣]. ولكن من الغريب أن أحداث الماضي هي الأخرى لم تؤرخ بدقة. إننا لم نلاحظ حادثة بعيدة نوعاً ما مؤرخة بصيغة: «خلال ايبونيم فلان» أو «في السنة كذا، من حكم فلان..». ويمكن استثناء وثائق العصر البابلي الحديث❖❖ والعصر الفارسي❖❖❖[٢٤].

❖ الايبونيم- الشخص الذي تسمى باسمه القبيلة أو البلد، ومن كان اسمه وثيق الصلة بشيء ما بحيث يصبح اسمه رمزاً لذلك الشيء.

❖❖ - العصر البابلي الحديث (٦٢٧-٥٣٩ ق.م). من أشهر ملوكه نبوبولاصر وابنه نبوخذنصر وينتهي هذا العصر باستيلاء كورش على بابل.

❖❖❖ ـ العصر الفارسي الاخميني في العراق (٥٣٩-٣٣١ ق.م). ينتهي هذا العهد بفتح الاسكندر الكبير للعراق عام ٣٣١ ق.م.

ولكننا حتى في وثائق هذين العصرين نلاحظ ان الحديث يدور عن الأحداث التي لم يمض عليها أكثر من عشرين سنة، أي الأحداث التي مازالت تعيش في ذاكرة الأحياء. ونادراً ماتصادفنا صيغة من قبيل «منذ كذا سنة» أو «بعد كذا سنة»(٢٥). الا أن النصوص «التأريخية» تعكس بعض المحاولات التي تمت لاعتماد تواريخ دقيقة نوعاً ما لأحداث الماضي، الا أن هذه المحاولات كانت نادرة جداً وغير موفقة(٢٦).

كان البابليون والآشوريون يقدمون تواريخ ملموسة للقضايا المتعلقة بالحياة اليومية وكل مايرتبط بالخطط والأحداث والظواهر الحديثة، ويضمنها الحسابات الفلكية (اليوم، والشهر، وغالباً السنة أيضاً). في حين كانوا في القضايا الأخرى يكتفون بصيغ عامة من قبيل: ana umi mahri– في الأيام المقبلة، و ana umisa uhhuru – في أيام الخروج (والنص الحرفي لهذه الصيغة في الأيام التي تتأخر)، و sa lam abubi – قبل الطوفان(٢٧) وصيغة ina umi pani – في الأيام السابقة (والنص الحرفي – في أيام الوجه) و ina sarrani abbéia – في عهد أسلافي الملوك، وغير ذلك. واستخدم البابليون والآشوريون حساباً سلالياً بسيطاً للزمن مثل «جدي الخامس».

وحاول شَمسي حدد الأول (١٧٤٩ – ١٧٢٧ ق.م.) أن يحدد موقعه في التأريخ العام للبلاد، فباشر بحساب الزمن على أساس الأجيال المتعاقبة «منذ نهاية اكد وحتى عهدي، وحتى فتح نورجو مضت سبعة أجيال»(٢٨).

لحساب الزمن على أساس حكم الملوك ميزة سياسية هامة. لقد حافظ الحكم الملكي في بلاد الرافدين، حتى مرحلة متأخرة، على طابعه القدسي، مع كل مايترتب على ذلك من نتائج. فعلى السمات الذاتية لملك، وحسناته وسيئاته، وإصلاحاته كان يتوقف كل شيء: النجاح أو الفشل في المجال السياسي والمناخ، والغلة، وحياة البلاد بأسرها. «خلال حكم سيدي الملك رفع شأن آلهة الأرض والسماء والشيوخ يرقصون، والشباب يغنون، البنات والنساء يعملن بمرح ويستمتعن. يولد الأبناء والبنات. لقد وهب سيدي الملك الحياة لمن حكم عليه بالموت بسبب خطاياه. أنت حررت من كان يقبع في الظلمة سنوات طوال، وأولئك الذين مرضوا وشفوا. شبع الجياع، وشرب الظامئون واكتسى العراة بالثياب»(٢٩).

لابد أن القارئ المعاصر سيقول بأن المؤلف كان يتزلف الى الملك ويتملقه كثيراً. ولكننا نظن أن القدامى لم يجدوا في ذلك مبالغة كبيرة. هاهو آشور

بانيبال يدون الواقعة التالية: «عندما أجلسني اشور، وسين*، وشمش بعطف على عرش أبي، والدي أنا، سكب حدد أمطاره، وفتحت ايا ينابيعها، فارتفعت السنابل خمسة مرافق، وأصبح النصب أطول بـ ٦/٥ مرفق. الغلة جيدة والمروج زاهية مخضرة دوماً، والبساتين وافرة الثمار، والبقر ساكن عند الولادة. في عهدي راجت الزينة، وفي سنواتي تراكمت الثروة».

يبدو الزمن هنا مصبوغاً بشخصية الملك. أما نظام التقويم بحد ذاته فقد ساعد على لَمّ شمل الشعب حول العاهل الحاكم، وربط النشاط اليومي للرعية بحياة حاكمها. وسينعكس في التقويم المستخدم في المدينة إخلاص أو خيانة هذه المدينة أو تلك، وقبولها للقوانين أو رفض هذه القوانين من قبل بعض الأدعياء ومغتصبي السلطة. فالملك المعزول يبدأ فوراً بادخال تقويم جديد، ويباشر بوضع تأريخ جديد في المناطق الموالية له ابتداءً من أول حكمه. وهذا ماحصل في بابل بعد إنتفاضة أراضي (نبوخذ نصر الرابع): فالوثائق الصادرة خلال الفترة المحصورة بين شهر اب (اغسطس) وتشرين الثاني (نوفمبر) من عام ٥٢١ قبل الميلاد كانت مؤرخة بحكمه، ولكن بعد قمع الانتفاضة وضع تعداداً للسنين حسب سنوات حكم داريا. وتكرر الأمر خلال إنتفاضة بيل شبماني في شهر آب (اغسطس) من عام ٤٨٢ قبل الميلاد وفي عهد شمش ريب في ايلول (سبتمبر) عام ٤٨٢ قبل الميلاد[٣٠]. ومن خلال هذه الوثائق المؤرخة نستطيع الحكم على طبيعة الصراع الذي كان قائماً بين ملوك بابل[٣١].

وهكذا، فالزمن البابلي كان يتميز بخصوصية نوعية. وبفضل ذلك فان التأريخ المثبت على رسالة، أو على أي سند لقرض يمكن، بصيغة أو بأخرى، أن يصبح وثيقة سياسية.

كل هذا يؤكد صحة الرأي المشار اليه آنفاً، الا وهو أن البابليين كانوا يعون الزمن بالارتباط الوثيق مع تيار الأحداث وسلسلة الأنساب.

ومن السمات المهمة الأخرى للمفهوم البابلي عن الزمن هو طابعه «الخطي»، ويقصد بذلك انعدام الدورية الواضحة في مسيرة الزمن. ويبدو ان فكرة الدورية، فكرة الخلق المتكرر بلا نهاية (الوجود - هلاك العالم) كانت غريبة على البابليين[٣٢]. ولم يكتشف حتى الآن أي نص يمكن أن يشير الى

---

* آشور وسين وشمش- من آلهة البابليين العظام.

فكرة الدورية، على غرار ماكان عند الهنود القدامى. ويتحدد نشوء وتطور الكون وفق الصيغة البابلية بأحداث هامة مثل ولادة الآلهة، وخلق العالم، وخلق الانسان، ونزول الحكم من السماء، والطوفان. ويبدو ان الزمن في الفترة المحصورة بين هذه الأحداث الجسام بالنسبة للبابلي يختلف جذرياً بنوعيته وطبيعته.

يمتاز الزمن عند البابليين أيضاً بعدم تجانسه. وهذه السمة هي النتيجة المباشرة لملموسية الزمن البابلي: لا يتجسد الزمن في الوعي الاجتماعي كفترة من الوقت، بل يتوقف كثيراً على الشيء الذي يملأه: ان التفكير الأسطوري لا يعرف الزمن كفترة متجانسة، أو تتابع لحظات متجانسة نوعياً... فالانسان القديم لم يميز بين مفهوم الزمن والشعور بالزمن[٣٣]. لذلك فان الزمن الاجتماعي أيضاً، كما هو الحال مع الزمن النفسي الجزئي للفرد، يبقى غير متجانس وغير قابل للقسمة الى وحدات زمنية مستاوية القيمة (ونؤكد هنا ليست «متساوية» بل متساوية القيمة كمياً).

لقد ظلت أيام السنة في بابل وآشور تصنف الى أيام ملائمة (موفقة) وأيام غير ملائمة (غير موفقة) حتى نهاية الدولة الرسمية. من الأيام الملائمة: السادس من آب والثامن والثالث عشر من تشرين، والحادي عشر والرابع والعشرون والسابع والعشرون من تبيت....الخ[٣٤]. وما كان يسمح به (وأحياناً ينصح القيام به) في يوم معين، كان يمنع منعاً باتاً في أيام أخرى. وكانت هذه الإرشادات تخص جهاز الحكم وأنشطته بالدرجة الأولى، غير ان الكثير منها كان يسري على المواطنين البسطاء أيضاً. وقد اكتشفت نصوص تتحدث عن ميزات كل يوم من أيام السنة، مع ذكر الارشادات الضرورية: في اليوم الفلاني يجب القيامْ بالطقوس الفلانية، وهذا اليوم يصلح لانجاز مايلي، وغير ملائم لانجاز الأعمال التالية، وغير ذلك[٣٥]. لم تكن هذه البيانات مجرد أمنيات، بل كانت وحسب بعض المصادر، تحدد الى درجة كبيرة تصرفات وسلوك الأقدمين[٣٦]. فالكثير من الوثائق الملكية تطفح بالاشارات الى ان الحملات العسكرية ومراسيم البناء قد بدأت في الأيام الملائمة. لقد كانت مراسيم تتويج الملك في بابل ومصر تؤجل الى ان تصبح البداية الجديدة للدورةالطبيعية نقطة انطلاق موفقة للحكم الجديد.. لقد كان الملك في بابل يبدأ حكمه في رأس السنة الجديدة. وفي هذا الوقت أيضاً تُنار المعابد الجديدة[٣٧].

ويعتقد أن الزمن كان يقيّم بدرجات متفاوتة في الليل والنهار. وتنص بعض القوانين، التي ترقى الى القرن العشرين قبل الميلاد، على ان الجريمة التي تحدث في النهار تكون عقوبتها الغرامة، في حين يكون الموت عقاباً لنفس الجريمة فيما لو اقترفت في الليل.(٣٨)

وهكذا، فبالرغم من ان الأيام المختلفة كانت تقسم الى نفس الوحدات الزمنية (الساعة الاضافية مثلاً) الا ان هذه الأيام، والأعياد على الخصوص، لم تكن متماثلة من ناحية الجوهر.

لابد أن نشير الى ظاهرة أخرى تتعلق بالزمن البابلي: يلاحظ ان العنصر الخيالي (الفنتازي) في النصوص القديمة يزداد كلما توغلنا في أعماق التأريخ. وتحتل «قائمة الملوك» أهمية استثنائية في هذا المجال. ان «قائمة الملوك» السومرية تدهش القارئ بطول فترة حكم ملك من الملوك الذين حكموا قبل الطوفان(٣٩). فبعد ان «نزل الحكم من السماء» أصبحت اريدو❖ مركزاً للحكم. وحكم ألوليم في اريدو ٢٨٨٠٠ سنة، وامتد حكم ألالجار ٣٦٠٠٠ سنة. وحكم البلاد ملكان أخران مدة ٦٤٨٠٠ سنة. وبعد ان هجرت اريدو انتقل الحكم الى مدينة باد-تيبرا❖❖، حيث حكم اينمين لوانا مدة ٤٣٢٠٠ سنة. وتنص قائمة قديمة ان عدد الملوك الدين حكموا في عهد ماقبل الطوفان بلغ ثمانية حكموا في خمس مدن لمدة٢٤١٢٠٠ سنة❖❖❖.

بعد الطوفان تقلصت فترة حكم كل ملك بدرجة ملحوظة، ومع ذلك ظلت طويلة جداً. «بعد الطوفان نزل الحكم من السماء من جديد، وأصبحت كيش مركزاً للحكم. وفي كيش قاد جاور البلاد ١٢٠٠ سنة». أخذت فترة حكم الملك تتقلص بالتدريج، بالرغم من ان هذا التقلص لم يكن طردياً على طول الخط. وابتداء من السلالة الثامنة بعد الطوفان أصبحت فترات الحكم مقبولة ومقاربة للحقيقة، عدا بعض الحالات الشاذة النادرة(٤٠).

ويلاحظ في التوراة مايشبه ويوازي هذا التصور عن الأعمار الطويلة غير

❖ اريدو- هي أبو شهرين الآن وتقع إلى الجنوب الغربي من أور (العراق) بنحو ٢٥كم.

❖❖ مدينة باد- تيبرا: لم يحدد موقعها حتى الآن.

❖❖❖ المدن الثلاثة الأخرى التي حكمت فيها سلالات ما قبل الطوفان هي: سبار (يعتقد أنها أبو حبة الواقعة بالقرب من اليوسفية- بالقرب من بغداد، و مدينة شروباك (تل فارة في منطقة الوركاء) وهي مدينة «أوتو-بنشتم» بطل الطوفان السومري، ومدينة كرت (يعتقد أنها في منطقة الحسينية في محافظة واسط؛ جنوب العراق).

المقبولة. لقد عاش آدم ٩٣٠ سنة ونوح ٩٥٠ سنة. ونلاحظ في التوراة (كما هو الحال مع «قائمة الملوك» السومرية) ان الرسل الذين جاؤا بعد الطوفان عاشوا فترات أقصر بكثير: لقد عاش ابراهيم ١٧٥ سنة واسحاق ١٣٠ سنة.

ليس من السهل اعطاء تفسير لظاهرة «العمر الطويل» خاصة بالنسبة للملوك الذين حكموا قبل الطوفان، والملوك الذين عاشوا في المراحل الأولى من عهد مابعد الطوفان. قد يكون لهذه الأرقام معنى رمزي خفي. يضاف الى ذلك اعتقاد القدامى بان قوانين اخرى كانت تفعل فعلها في العصور الغابرة التي سبقت عصرهم: «لم يكن الناس كما نحن، وأيامهم ليست كهذه الأيام»[٤١]. وجدير بالذكر ان الاوربيين لم يتخلوا عن وجهة نظر التوراة الا منذ فترة قصيرة قريبة نسبياً. حتى في القرن السابع عشر نجد ان المؤرخ الروسي المعروف ت. تاتشف يكتب في مؤلفه «حكاية عن المامونث» مايلي: «كان عمر الانسان يمتد أكثر من ٩٠٠ سنة، ويساعده على ذلك وفرة الخيرات والطعام والدفء الذي كان يناله قبل تنفيذ عقاب الرب القاسي والعادل جراء مااقترف البشر من خطايا...»[٤٢].

ومن الطريف ان فترات حكم الملوك السومريين قبل الطوفان تقبل القسمة على الرقم ٣٦٠: كان اليوم عهد ذاك كما هي سنتنا الآن. ويرى البعض لو قسمت الأرقام الواردة في «قائمة الملوك» السومرية على المعاملات التالية لحصلنا على أرقام معقولة لفترات حكم ملوك السلالات الأولى من عهد «مابعد الطوفان»❖: تقسم فترة حكم ملوك السلالة الأولى في كيش على الرقم٦٠، والسلالة الثانية والثالثة على الرقم١٠، وفترة حكم ملوك السلالة الأولى في اوروك على الرقم٦[٤٣]. قد يبدو هذا الأسلوب شكلياً نوعاً ما، ومع ذلك فهو يعطي نتائج مرضية من الناحية الرياضية البحتة. ويحتمل أيضاً ان هذه «المعاملات الزمانية» كانت موجودة بالفعل وتخفي خلفها تباين وجهات نظر البابليين حول درجة قدسية هذه السلالة أو تلك وفترة حكمها.

هنا يبرز سؤال هام حول سعة انتشارفرضية «التأريخ القديم» التي بنيت عليها «قائمة الملوك» السومرية. ليس هناك أي شك في ان القائمة كانت بدعة شلة صغيرة من العلماء العاملين في ظروف معينة، أي كانوا يخضعون

❖ حول هذا الموضوع وحول الأساس الستيني عند السومريين يمكن الرجوع إلى كتاب جورج سارتون: «تاريخ العلم» الجزء الأول، ص١٦٧-١٦٩، ترجمة مجموعة من العلماء بإشراف ابراهيم بيومي مدكور وغيره، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٧٦.

لتأثير ضغط ومتطلبات أوضاع ملموسة، من بينها الظروف السياسية القائمة. وما الاختلاف في اسلوب تحرير « القوائم» الا دليل على تنوع الظروف والمتطلبات[٤٤]. لقد ترك التنافس السياسي والثقافي بين المدن (بمعنى تأكيد أولوية المدن ووجود خلافة متواصلة منذ القدم) أثره حتى على نشوء «معضلات» أكاديمية بحتة لتأريخ المدن والملوك في عهد ماقبل الطوفان[٤٥]. مع ذلك لا يمكن الادعاء بأن «قوائم الملوك» كانت مجرد تأملات اسكولاستيكية (اعلامية) لمجموعة من العلماء. وليس هناك مجرد شك في ان هذه القوائم قد صيغت على أسس روايات تأريخية، أي اعتمدت المعلومات والتصورات السائدة عن الماضي، والتي كانت كامنة في الوعي الاجتماعي، في ذاكرة الشعب[٤٦]. ومن «خزين» الذكريات هذا كان العلماء ومؤلفو النصوص الأسطورية والأدبية يستلهمون معلوماتهم ورواياتهم. ويبدو انهم أخذوا من الموروث الشعبي مادة المعتقدات الشائعة ثم منحوها صبغة فكرية وشكلاً ملموساً، وأعادوها الى الوعي الشعبي من جديد. ونعتقد ان «قائمة الملوك» السومرية قد دونت المعتقدات الشعبية وتصورات السومريين والبابليين عن ماضيهم الغابر، ثم حورت وعدلت بهذه الطريقة أو تلك وحسب الظروف الملموسة. وبالنظر للانطواء الذاتي للوعي القديم فقد كان سكان بلاد الرافدين ينظرون الى ماضيهم بكونه ماضي الجنس البشري بأسره، معتقدين بأنه الامتداد المباشر لعملية كونية[٤٧].

يمكن ان نميز في الماضي بين ثلاثة أنواع من الزمن (حسب تصور البابليين): الزمن التأريخي، والزمن «المحيطي» والزمن الأسطوري. الزمن التأريخي هو الماضي، الذي يتذكر عنه الشعب بيانات موثوقة نسبياً، واليه تقود خيوط السلالات الملكية. انه الزمن الذي كان يدرك بنفس الدرجة نوعاً ما، التي يدرك بها الزمن الذي كانوا يعيشون فيه. والزمن «المحيطي» هو الزمن الماضي الذي يقف عند حدود الذاكرة الاجتماعية (بالقرب من المحيط). الذكريات عن هذا الزمن ضبابية مشوشة، ولا يستطيع الناس تصور تتابع الأحداث والعلاقة بينها تصوراً جيداً. زمن المعجزات الخارقة وغير المألوفة، زمن ابطال الملاحم والحضارات. أما الزمن الأسطوري فهو الزمن الذي يقع خارج محيط الذاكرة الشعبية. انه زمن الالهة: من الصعب هنا تحديد ماذا كانت هذه الحادثة قد وقعت قبل الحادثة الأخرى. ان الأحداث في هذا الزمن تسبح في هلام -وبتعبير أدق -تقع خارج الزمن[٤٨].

يمكن تقسيم التأريخ البابلي الى المراحل التالية: الزمن التأريخي -يشغل الفترة المتأخرة من عهد «مابعد الطوفان» وحتى السلالة التاسعة حسب «قائمة الملوك» السومرية. والزمن «المحيطي» من السلالة السابعة بعد الطوفان وحتى موعد «نزول الحكم من السماء» لأول مرة. وأخيراً الزمن الأسطوري، الذي يمتد من موعد «نزول الحكم من السماء» لأول مرة وحتى أعماق التأريخ، حتى خلق الانسان والعالم وولادة الالهة، وقبل ذلك. انه بالطبع تقسيم رمزي ليس الا. ولابد من الاشارة الى ان «قائمة الملوك» السومرية تمثل على الأقل اسلوبين في صياغة التقاويم اسلوب اور – اوروك، ابتداء من منتصف الألف الثالث قبل الميلاد، حيث كانت السنين تحسب وفق الأحداث، ولهذا جاءت فترات حكم الملوك مقاربة للواقع، وأسلوب كيش حيث كان حساب السنين يتم وفق الأجيال المتعاقبة. وجاءت نتائج هذا الأسلوب بعيدة عن الواقع.

يشير سبايدل الى ان البابليين ركزوا إهتمامهم على خمسة معالم هامة في التأريخ وأبرزوها؛ وهي: بدء الحضارة، والطوفان، والأزمة في عهد اثينا، والمنافسة بين كيش واور في عهد آجا وجلجامش، وفترة حكم سرجون. ولكننا نعتقد أن تبريز الحدثين الثالث والرابع واعتبارهما من اللحظات الجوهرية التي رسخت في وعي البابليين لأمر مشكوك فيه. ونعتقد ان فترة حكم السلالات الأكدية التي حظيّت بتقدير البابليين والاشوريين جديرة بأن تبرز كمرحلة «تأريخية» وفق المفهوم المشاراليه.

بودنا ان ننهي هذا الفصل ببضع ملاحظات عن الطوفان البابلي وتصور البابليين لزمن حدوثه. نعتقد ان الرواية السومرية البابلية عن الطوفان ترتبط بحدث واقعي[٤٩]. بغض النظر عما اذا كان هذا الحدث وقع في العهد السومري أو العهد العبيدي، كما يعتقد السيّر ليونارد وولي، أو في عهد السلالات اللاحقة -حسب الأدلة التأريخية من كيش، واوروك، ولجش. لقد نتج عن الطوفان (أو مجموعة الفيضانات خراب شامل، وأسفر عن تحلل المجتمع بصورة مؤقتة. ولذلك فان الازدهار والرفاهية في عهد ماقبل الطوفان اتخذا طابعاً مضخماً في ذاكرة اولئك الذين وقعت على عاتقهم مهمة اعادة تنظيم الحياة، وبناء المعابد والمدن، وشق القنوات. وقد اكتسبت الصورة الواناً براقة أكثر لدى الأجيال اللاحقة...، ويبدو ان شيئاً من هذا القبيل يرافق

❖ للتفصيل عن الطوفان البابلي وأساطير مختلف الشعوب التي تتحدث عن الطوفان يمكن

الهزات الاجتماعية الكبرى (لنتذكر على سبيل المثال الروايات الشائعة عن الحياة «قبل الحرب» و «قبل الثورة» وغير ذلك). لقد كتب عن الطوفان البابلي الكثير* من الدراسات(٥٠).

ان أزمنة ماقبل الطوفان محاطة بهالة من السرية والقدسية لدى سكان بلاد الرافدين القديمة. لقد كان ذلك زمن الآلهة، زمن الأبطال والحكام المؤلهين. فأصبح تعبير «قبل الطوفان» شيئاً مقدساً(٥١).

عند التطرق الى سمات التصور البابلي عن الزمن لابد من الاشارة الى ان معطيات اللغة تدل على ان التصور عن الامتداد والأمد قد نشأ عند البابليين عن طريق استعارة الامتداد المكاني. لقد كان الزمن يفهم عن وعي أو عن غير وعي كمكان محدد خاص(٥٢). ويدل على ذلك استخدام الأفعال التي تعكس الحركة في الفضاء للتعبير عن سير الظواهر الزمانية.

لقد كان لتصور الزمن كشيء مايشبه المكان أهميته الكبيرة، اذ بدون ذلك ماكان بوسع الزمن ان يكتسب «متانته» المعروفة(٥٣). وفق هذا التصور للزمن يتماثل الماضي والمستقبل مع المكان الموجود خارج حدود المجال المرئي: ليكن هو غير منظور، لكنه موجود بالفعل. بهذه الصورة يحافظ الماضي على مايشبه الوجود، «بعد الوجود»، والمستقبل -يسبق الوجود، انه جاهز وينتظر ساعة ظهوره. من هنا تأتي إمكانية التنبوء بالمستقبل بقراءة الغيب، واستمرارية الوجود بعد الموت وغير ذلك.

إن الفكرة التي أشرنا اليها عن «متانة» الزمن ليست بتلك الدرجة من السذاجة التي قد تبدو للقارئ. فنحن نفعل مايشبه ذلك مع حاضرنا. ان زمننا الحاضر عبارة عن عرف رمزي لغوي وتعبيري. فالحاضر، وعلى وجه الدقة-لحظتي تكون بداية الكلمة في الماضي، اما نهايتها فهي في المستقبل. الحاضر لمحة خاطفة، وكأنه لم يوجد قط، ولكن في نفس الوقت لا وجود لغيره على الإطلاق. هذا لم يعد موجوداً، وذلك لم يوجد بعد. ومع ذلك فاننا بمختلف الحيل نمنح اللمحة الخاطفة امتداداً ما، ونمدها أحياناً الى بضع سنوات وحتى بضعة عقود، ونمنحها وحدة ما، فنجعلها متينة ومتماسكة.

لقد كان المجتمع البابلي يمجد ماضيه تمجيداً عالياً. وأسباب مثل هذا التقييم للماضي متنوعة ومعقدة جداً. وقد يكمن السبب في التفسير البسيط

* الرجوع إلى كتاب كوندراتوف: «الطوفان العظيم بين الواقع والأساطير» ترجمة د. عدنان عاكف، دار وهران، ١٩٨٦.

التالي: من خلال تجارب الحياة اقتنع الناس بضرورة تجنب التغييرات الجدية ووجهوا النشاط الاجتماعي الى ماهو مألوف، الى التجارب الناجحة والنشاطات المجرية، الخالية من المجازفة. كان تصرف الفرد موجهاً في الأساس نحو تكرار التصرف والحركات التي زكتها التقاليد، نحو كل ماكان يفعله الكبار والأجداد، نحو مايقود في نهاية الأمر الى النظم والقواعد المحددة من قبل الآلهة. ان التكرار المستمر للسلوك والتصرفات، التي تنسب الى المثُل الالهية، تربط الناس بالالهة وتمنحهم وتمنح تصرفاتهم صبغة واقعية، ويكتسب النشاط الانساني والحياة الانتاجية والاجتماعية والعائلية مغزى ومصداقية، لأنها تساهم في الطقوس المقدسة التي رسخت في «الزمن الأول»[٥٤].

ومهما يكن من أمر فان كلمتي «قديم» و «جديد» كانتا مترادفتين تقريباً في المجتمع التقليدي القديم. فالقدم ضمانة للخير. لذلك غالباً مايكتسي التجديد لبوساً قديماً. وكانت الأفكار الجديدة تطرح بمثابة عودة الى الهموم والتقاليد القديمة. لقد كان الماضي هو المثل الأعلى في كل شيء وكان يَمثِل دائماً أمام الانسان القديم.

لقد كان البابليون متجهين، من الناحية النفسية، نحو الماضي، مثلهم في ذلك مثل السومريين. ولئن كان التطلع نحو المستقبل عند الانسان المعاصر يعني «النظر الى الأمام» فان السومري أو البابلي كان يرى الماضي عندما ينظر الى الأمام. فالمستقبل يقف وراء ظهره. «معطيات اللغة تؤكد ذلك. الماضي في اللغة الأكدية هو umtpani (أيام الوجه أو الأمام). وكلمة المستقبل ahratu تتألف من الجذر hr الذي يعني «يكون في الخلف». وتعني كلمة ahart «الأجيال» أيضاً. ثم هناك الكلمة التي تتألف من الجذر wrk، الذي يعني (يتحرك من الخلف): arku (w) تعني «الجانب العكسي، والخلف، والأخير، والمقبل، وبعد، وفي الخلف»[٥٥].

لقد كان التوجه نحو الماضي من سمات حضارات العصور القديمة والقرون الوسطى. ان الانعطاف النفسي «وجهك نحو المستقبل» لم يبدأ، كما نعتقد، الا في منتصف الألف الأول قبل الميلاد، وعندها بدأ إهتمام الناس الأساسي يتحول من الماضي نحو المستقبل. بيد ان هذا الانعطاف لم يكتمل الا في العصر الحديث.

وهكذا، عاش البابلي متطلعاً نحو المستقبل، ويزن الوقت ، ويعد له الأرقام

حسب الأجيال التي مرت أو سنوات حكم الملوك. لقد كان تصوره وادراكه للزمن يختلف جذرياً عن مفهوم الاوربي المعاصر، الذي تأثر كثيراً بالعلوم الدقيقة في العصر الحديث. وقد يصعب وصف الزمن البابلي بأنه «زمن منفصل»، حيث (لا توجد أحداث -لا يوجد زمن). ولكن هذا الزمن كان مادياً بحتاً -فهو (أي الزمن) ليس مجرد إمتداد، بل تيار الأحداث وسلسلة الأجيال. ان لغة العلم وعلم الفلك البابليين كانت خالية من مصطلح خاص بالزمن، بالرغم من افتراضنا بأن العلماء كانوا يدركون الزمن فهماً يختلف عن فهم الشعب أي الرعاة والمزارعين والمواطنين الأخرين. وفي ظل مثل هذا المفهوم كان من الأفضل عدم إستخدام مصطلح «الزمن» وان نتحدث فقط عن «المستقبل» و «الحاضر» و «الماضي».

والماضي لم يكن عند البابلي مجرد هوة من الأرقام، كآلاف السنين والقرون، بل أحداثاً ملموسة محددة ومآثر السلف وحياتهم[٥٦]. ونفس الشيء يمكن ان يقال عن المستقبل. لم يكن المستقبل سنين مجردة مثل سنة ١٩٨٤ وسنة ٢٠٠١،...الخ.، بل شيئاً ، لابد ان يحدث، انه التطور اللاحق وفق مارسمته الآلهة، والالتزام بتنفيذ الأوامر والمشيئة الالهية[٥٧]. والمستقبل بالنسبة للبابلي ليس كل خزين الاحتمالات التي يمكن ان يتحقق منها شيء ما، بل ماسوف يكون فيما بعد، ومن ثم يصبح «الماضي» بعد مرور فترة من الوقت. ووفق هذا المعنى يمكن ان نعرف المستقبل البابلي على انه الماضي الذي لم يحن بعد.

مع مفهوم «الماضي» و «الحاضر» و «المستقبل» يرتبط مفهوم آخر ذو أهمية كبيرة، الا وهو مفهوم «المصير».

كان لدى سكان بلاد الرافدين الكثير من المصطلحات، التي كانت تستخدم للتعبير عن المظاهر المختلفة للمصير. لكننا نعتقد ان تلك التعابير كانت تلعب في وعي البابلي نفس الدور وتقوم بنفس المهمة التي تقوم بها فكرة الزمن في الوعي المعاصر.

نعود مرة أخرى لنؤكد في الختام على السمات الأساسية لمفهوم الزمن البابلي: الملموسية، الامتداد الخطي، عدم التجانس، المتانة، الارتباط بالمكان، والتوجه نحو الماضي.

ليست استنتاجاتنا سوى استنتاجات أولية، بنيت على أساس مادة محدودة نسبياً. فضلاً عن ذلك فاننا لم نتناول جوانب هامة أخرى مهمة من المسألة،

مثل التركيب الزمني في النصوص الملحمية والأدبية و «التأريخية» لم نتطرق أيضاً الى الزمن في الفن التشكيلي.

ربما سنضطر من خلال دراساتنا اللاحقة الى اعادة النظر في بعض هذه الاستنتاجات. ان حجم وخصوصية هذه الدراسة يتطلبان مساهمة أكثر من باحث واحد لتجنب الذاتية المفرطة والسهو والهفوات. وسنكون مسرورين لو قدر لبحثنا هذا ان يصبح نقطة انطلاق للنقد اللاحق من قبل الباحثين العاملين في هذا المجال.

الفصل الثاني

مفهوم « المصير » عند البابليين

« اتبع مصيرك »

مثل سومري[١]

لم يكن للزمن بحد ذاته أهمية لدى سكان بلاد الرافدين. لقد كانت فكرة «المصير»، كما سوف نلاحظ ذلك، تكمن في أساس التصور البابلي عن الحياة وعن كل مايحدث فيها. فالمصير، وليس الزمن، هو الذي يشكل الصيغة الأهم للوعي، وبواسطته كانت تتشكل لوحة العالم عند سكان تلك البلاد القديمة[٢].

يمكن تعريف مفهوم «المصير» في إطاره العام بانه «الضرورة الحتمية التي تتحكم بجميع الموجودات: انها القوة التي لا يمكن ادراكها على الاطلاق، ولها يخضع جميع الناس. ويمكن ان تتجلى هذه القوة بلا ذات»[٣].

الى أي مدى يتطابق المفهوم البابلي مع هذا التعريف؟ كيف كان البابليون يفهمون المصير؟ وكيف كانوا يتصورونه -أهو قوة ذاتية أم قوة بلا ذات؟ والى أي حد كانت حياتهم مسيّرة؟ هل كانوا يؤمنون بالجبرية الشاملة؟...الخ. وللإجابة عن هذه الأسئلة لابد من تناول دائرة واسعة من المفاهيم

والمعتقدات التي كانت سائدة في بلاد الرافدين القديمة. قد تبدو بعض هذه المفاهيم والمعتقدات بعيدة عن فكرة «المصير». ولكن عالم القدامى كان منظومة ذاتية لمجموعة من المفاهيم المترابطة ترابطاً دقيقاً، حيث يرتبط كل جزء مع الأجزاء الأخرى، ولا يكتسب معناه النهائي الا بالترابط التام داخل هذه المنظومة(٤).

قبل كل شيء لابد من الاشارة الى عدم وجود مفهوم شامل للمصير على جميع المستويات -الحياتية واللاهوتية والاسطورية. هكذا يبدو الأمر. لم يكن في هذا الكون قدر أو مصير واحد، بل مجموعة كبيرة من مصائر الأشياء التي يتشكل منها العالم. أي ان المفهوم البابلي القديم كان يمتاز بالتشتت أو «التعددية» إن صح التعبير. لقد كانت هناك مجموعة من المصطلحات التي تستخدم للتعبير عن مختلف جوانب هذا المفهوم. ومثل هذه «التعددية» ليست حصراً على تصورات البابليين عن المصير، بل نجدها عند الرومان والهلينيين وغيرهم من الشعوب(٥). ولم يجر التغلب على هذا الاتجاه الا في الأنظمة الفلسفية المتطورة، عندالقدريين والجبريين فيما بعد.

سنعتمد في دراستنا هذه على تحليل المصطلح الأهم، والأكثر شيوعاً واستعمالاً ومقارنته مع المصطلحات الأخرى القريبة منه بمفهومها، وتحديد العلاقة بينها وبين بعض الفرضيات الكونية والدينية عند السومريين والبابليين. ومن بين أهم المصطلحات الشائعة يمكن الاشارة الى الكلمة السومرية «نام -تار nam - tar» والتي تقابلها الكلمة الأكدية "simtu". تترجم الكلمة السومرية بكلمة «مصير» أو «قدر». وتعني كلمة nam- tar مع إله القدر شيئاً ما قريباً من «مَلَك الموت». والاله (نامتار) يعتبر من الآلهة المهمة المعروفة في عالم الموتى عند البابليين، وهو وزير العالم الأسفل، ورسول الربة اريشيكيجال. بالاضافة الى هذا «النامتار» فان لكل شخص «نامتار» خاص به، هو سيد قدره، ومقرر موته في خاتمة الحياة. ويعتقد ت. ياكوبسن ان مفهوم كلمة «نام تار» تطور على النحو التالي: «هذه الكلمة مثل مصطلح nomen agentic، وقد تعني (لا أحد، أو لا شيء) الذي يقرر المصير. وتشير هذه الصيغة الى الشخص أو الشيء الذي يقرر مصيره: ان nam - tar- mu تعني (ذاك الذي) أو (الشيء الذي) يقرر مصيري. ولكن مصطلح nam- tar قد يعني المصير بالذات. ونعتقد ان الكلمة كانت تستعمل في هذا المعنى أكثر من أي معنى آخر. ويبدو ان الاستعمال الأخير للكلمة نشأ

نتيجة إستعمال nam- tar للتعبير عن حدث تثبيت أو تقرير المصير، أي انه المصير في الجوهر(٦).

لابد من الاشارة أيضاً الى ان المقطع nam في اللغة السومرية كان يستعمل لاشتقاق الأسماء المجردة، ويكاد يتفق الجميع على ان المقطع هذا كان في بدايته اسم الموصوف (nam)، اي المصير.

لقد بذل العلماء جهوداً كثيرة للكشف عن المعنى الأولي الذي كان يكمن في الكلمة nam. وحاولوا الاستعانة برسم الأديوغرام NAM(٨). وقد اتفقت الآراء على ان هذا الرسم يمثل طيراً ما. ولكن ماهو هذا الطير، وماهي العلاقة بينه وبين المصير؟ فان كان أ. هاوتون يرى فيه طيراً مفروش الجناحين وهو يوشك أن يبيض(٩)، فان غوميل يعتقد انه (الرسم) يمثل طير السنونو(١٠). في حين يجد ج. جيلبرشت فيه طير مائي طويل الرقبة. وبما ان سكان بلاد الرافدين كانوا يتكهنون بالطيور فانهم استخدموا هذا الرمز للتعبير عن مفهوم «المصير»(١١). ويشير ي. لاندسبرجر الى ان كلمتي «سنونو» و «مصير» من الكلمات المتشابهة لفظياً في اللغة السومرية، ولذلك استخدم السنونو للتعبير عن المصير. ولكن بعد نشر دراسات أ. دايميل اتضح ان هذا الرسم لا يمكن ان يمثل السنونو (على الأقل في بداية نشأته)(١٢). أضف الى ذلك ان «سنونو» أو أي طير آخر يمثله الرمز NAM يقرأ باللغة السومرية SIM وليس NAM(١٣). وهكذا فان محاولات تفسير الكلمة من خلال الرسوم وحل رموز الاديوغرام لم تجد نفعاً.

أما ف. ديليج فقد سلك مسلكاً آخر حين قرر الاستعانة بالأدب. لقد فسر هذا الباحث كلمة nam على انها صفة من الفعل na (أي سَمّى، أو منح إسماً) مثل وضع dam الى da + am و tam الى ta + am(١٤). لكن هذا الاشتقاق قابل للتأويل، مما يفتح الباب أمام الجدل والنقاش. مع ذلك فان العلاقة بين nam و na كانت موجودة بالفعل. وللمقارنة يورد ي. هاوبت مثالاً عن اشتقاق الكلمة اللاتينية fatum (قدر) المشتقة من الفعل fari (قال)(١٥). ومهما يكن من أمر فان المصير والكلمة (أو نطقها) كانا في وعي البابلي والسومري من المفاهيم المترابطة.

لنتوقف قليلاً عند المصطلح الأكدي (simtu) الذي يقابل المصطلح السومري nam (tar). تفيد الكلمة simtu (شيمتو) المعاني التالية: «تقرير»، «الغاية»، «تعيين»، «وصية»، «مصير»، «قدر» و«الموت المكتوب»(١٦). وقد

اشتقت هذه الكلمة من الفعل samu - وضع، أو حدد، أو عين. وتستعمل الكلمة بالمعنى الذي يدل على الركود (محدد، موضوع)، الا انها تستعمل أيضاً للإشارة الى معنى الفاعل- شيء ماهو الذي يحدد أو هو الذي يضع. ويعتقد ل. كينغ ان هذه الكلمة كانت تفهم أيضاً كفعل (التحديد، الوضع) أي تقرير المصير(١٧). ولابد من القول ان مثل هذه الازدواجية تكمن في جوهر المفهوم ذاته: فالمصير شيء ما مقرر من قبل شيء ما، أو قوة ما، أو شخص ما. ومن جهة أخرى يتجلى المصير كقوة متحكمة ومسيرة للذي تقررت أموره.

ماهي اذن السمة الداخلية لمفهوم المصير البابلي؟ للإجابة عن هذا السؤال لابد من الرجوع الى النصوص التي تتحدث عن المصير. نجد من الناحية العملية ان تقرير «شيمتو - المصير» يرتبط بحدث الاعلان عن الأمر الالهي الذي يحدد شكل وأسلوب، وهدف، وحدود وجود هذه الظاهرة أو تلك. ووفق هذا المفهوم تكون الكلمة البابلية «شيمتو» بمثابة الكلمة الالهية المقررة لـ «طبيعة» الأشياء ويمكن، حسب رأي أ.أولينهيم، مقارنتها بالكلمةالاغريقية "physis"(١٨). أضف الى ذلك ان تسمية الشيء باسمه وتقرير مصيره (وهو نفس الشيء تقريباً) يعني خلق هذا الشيء، ودعوة المسمى ليكون. الشيء غير موجود، مادام بلا اسم، ومادام لم يتقرر مصيره. وهذا ماتقوله الملحمة السومرية المشهورة: «عندما في الأعالي لم تكن السماء قد سُميت، وفي الأسفل لم تسمّ الأرض باسمها،... قبل ان يظهر الآلهة الأخرون للوجود، قبل ان تسمى الأسماء، وتحدد الأقدار...».

آنذاك لم يكن اي شيء، سوى الفوضى المائية المختلطة.

لكل شيء مصيره في هذا الكون: للآلهة وللبشر، ولكل ظاهرة طبيعية أو اجتماعية، لكل شيء على الاطلاق. ومصير الإله يقرر دوره (مجال نشاطه) وعظمته وموقعه في مجمع الآلهة. إله كلف بخلق أشكال القوالب لصناعة الآجر، والآخر تقرر ان يكون اله الشمس... كانت الظواهر الطبيعية تفهم بكونها استعراضاً لنشاط هذا الإله أو ذاك: وكان مصير كل ظاهرة من الظواهر يبدو وكأنه مصير الإله نفسه. فطبيعة الرعد كانت بمثابة مصير الإله حدد. أما المؤسسات الاجتماعية فكان لكل منها مصيرها المحدد، أي موقعها في حياة المجتمع وشكل كينونتها. ومن أفضل الأمثلة التي يمكن ان توضح ذلك هو المفهوم السومري للحكم الملكي (nam - lugal) والذي يعني حرفياً «مصير الملك». ويشتمل هذا المفهوم على مجموعة السمات والأدوار

التي تميز الحكم الملكي.

وكان لدى سكان بلاد الرافدين مفهوم آخر هو «الانسانية» أو «المحب للانسانية» (الكلمة السومرية num -lu- ulu) والكلمة الأكدية amelu tu. وتترجم هذه الكلمة أحياناً بمعنى «الانساني»[١٩]. لكننا نعتقد ان معنى هذه الكلمة أوسع من هذا بكثير: ففي معظم الحالات (عدا بعض الحالات الاستثنائية) يفهم من الكلمة السومرية ليس «محب الانسانية»، بل «نصيب البشر» من كل مايمكن ان يحدث للانسان في هذه الحياة- مثل الولادة والزواج، وانجاب الأطفال، والثروة، والعمل، والعذاب، والشيخوخة والموت. ومن «نصيب البشر» العام الكامن يتحدد لكل انسان نصيبه الخاص به من الأحداث اليومية والدنيوية، ومن الأحزان والمسرات،.. الخ. ان المصير البابلي «شميتو» هو كل ماكتب للانسان في هذه الحياة، إضافة للموت الذي سوف يضع حداً لوجوده «هنا». ان تعبير ana simti alaku أي «يذهب الى المصير» يعني «يموت».

ان المصير الفردي «شميتو» مثل «نام تار»، ويمكن مقارنتهما أيضاً مع is-taru، أي «أحد التوأمين»، وهو أحد الأرواح الخارجية التي ترافق الانسان (انظر لاحقاً). ويعتقد أ. اوبيكنهيم[٢٠]. ان باستطاعتنا العثور على مايشبه ذلك عند الهلينيين والعرب القدامى. انها المنية عند عرب الجاهلية❖، التي كانت متسترة تنتظر اللقاء، والتي تعني الموت لهذا الانسان، وتذكر بالجني الاغريقي kr، الذي يرافق كل انسان منذ لحظة موته[٢١]، عند ذاك يظهر أمام الانسان لأول مرة مبشراً بالموت.

وهكذا، فالمصير جوهر كل شيء وكل انسان وهو مستقبله المقدر من قبل الالهة. ولكن من الذي يقرر المصير؟ لا يوجد عند الباحثين جواب موحد على هذا السؤال، ويبدو انه لم يكن موجوداً عند البابليين أنفسهم. نجد من جهة أن

❖ يعتقد أن كلمة (منية) كلمة سامية مشتركة، وردت في أغلب لهجات الشعوب والقبائل السامية. ويرى البعض أنها مرتبطة بالآلهة البابلية «مامانتو» وعنهم أخذها الكنعانيون ولقبوها «منى» والآلهة الثمودية «منوات» ثم «منات» عند العرب الجاهليين. وتؤدي لفظة (مناة) معنى القدر ومنها (الماني) بمعنى القادر. ومنها جاءت تسمية المذاهب (المنانية) أو (المانـاوية). والمنية تعني الموت، أو أن الموت مقدر محسوب. للتفصيل حول معتقدات وأساطير عرب الجاهلية حول القدر والمصير والمنية، راجع كتاب شوقي عبد الحكيم: «الفولكلور والأساطير العربية»، دار ابن خلدون، ١٩٨٣.

جميع الآلهة يساهمون في تقرير المصائر: كانت لكل إله دائرة إهتماماته والمسؤوليات الخاصة به، وكانت الصلاحيات عند البعض أكثر مما عند البعض الآخر، وذلك حسب الموقع الذي يحتله في مجمع الآلهة: كان حدد يسهر على شؤون البرق والرعد والأمطار والزوابع، وكانت اوتو مسؤولة عن شؤون الحياكة والنسيج،..الخ. هذا هو العمل اليومي الروتيني، فلكل مشاغله واهتماماته الخاصة، كما هو الحال هنا على الأرض، حيث لكل فرد عمله: الفخار يشوي الأواني الفخارية، الراعي يسهر على القطيع، وهو الذي يقرر ماعليه ان يفعل وكيف يتصرف. ولكن لابد من مشرف عام على النظام ليحل المعضلات الجوهرية التي تخص الجميع. هنا نجد النصوص غير متفقة وتشير الى آلهة شتى مثل انكي (ايا)، وآنو، وانليل، ونينتو، ومردوخ، وسينا، وشمش، وآشور (في النصوص الاشورية) وغيرهم. ويلاحظ أحياناً في نص واحد وجود أكثر من إله واحد مسؤول عن تقرير نفس المصير. ففي الفصل الأخير من مسلة حمورابي نجد ان المذنب الذي يقوم بتغيير نصوص من القانون يحاسب من قبل «أب الالهة» آنو وأنليل وسينا «اله السماوات» وايا[٢٢].

يشير ياكوبسن الى ان مراسيم تقرير مصير العالم واتخاذ القرارات الهامة من قبل الآلهة تشبه عملية اتخاذ القرار في عصر «الديمقراطية البدائية» في بلاد الرافدين. فالحكم والقرار النهائي يرجعان إلى مجمع الآلهة، حيث يعقد الاجتماع برئاسة القائد، الذي تذكره النصوص باسم آن إله السماء. وبعد الاعلان الشكلي عن القرارات والحلول من قبل الالهة السبعة «مشرعي القوانين» تجري المصادقة عليها من قبل الجميع بالهتاف «ليكن هكذا» وعندها فقط تكتسب صيغة القانون nam-tar-a وكان للآلهة الخمسين العظام دور خاص متميز في تهيئة ومناقشة القرارات[٢٣].

نعتقد ان الصورة التي رسمها ياكوبسن مثالية نوعاً ما، ولا تعكس النظام الحقيقي الذي كان قائماً في بلاد الرافدين. ولا وجود لمثل هذه الصورة في النصوص الملحمية القديمة مثل (جلجامش وآكا) و (الكاهن وأنميركار) أو في النصوص الأكثر حداثة. مثل (عندما في الأعالي) و(اتراحسيس) و(جلجامش). في جميع هذه النصوص يبقى دور مجمع الآلهة في عملية اتخاذ القرارات المهمة مبهماً[٢٤]. لنتوقف عند الصورة، التي رسمها الأديب البابلي، عن اجتماع الآلهة، الذي اتخذ فيه قرار خلق الانسان، وذلك من أجل أن يقوم فيما بعد بتنفيذ الأعمال الشاقة التي كانت من نصيب الآلهة، وكما ورد ذلك في

ملحمة اتراحسيس:

حين كان الآلهة كالبشر
عملوا، وشقوا، وتحملوا الأعباء
عظيماً كان عبء الآلهة
العمل شاق والنوائب كثيرة
سبعة من الانوناكي العظام
ارغموا الايجيجي على العمل

ولكن الآلهة الايجيجي غضبوا وثاروا بعد أن أضناهم العمل الشاق: «رموا أسلحتهم في النار» وتجمعوا أمام معبد انليل، اله الأرض. اضطرب انليل وهرع. مستنجداً بملك الآلهة آنو، طالباً حضور نينوترا وأنوجي ونينتا. بعدها جرت مفاوضات بين انليل والمتمردين، عن طريق وزيره نوسكو. عرض نوسكو مطالب الايجيجي على الآلهة الانوناكي. وفي هذا الاجتماع الذي ترأسه انليل وآنو قرر نينتو وآنكي خلق الانسان. لكن لابد، حسب قول آنكي، من قتل أحد الآلهة لتبرئة الآخرين ومزج دم القتيل بالطين:

في الاجتماع قالوا: «فليكن هكذا،
الأنوناكي العظام، مسيرو الأقدار
في اليوم الأول، والسابع، والخامس عشر
انتهوا من غسل انكي
وفي إجتماعهم هذا قرروا
قتل الاله اويل، ذي العقل...

لا يتيح لنا هذا النص إمكانية الحكم بدقة على أمور هامة مثل: من قتل اويل، وفي أي اجتماع قتل، وهل ساهم الايجيجي بقتله، وغير ذلك[٢٥]. ومهما يكن من أمر هؤلاء (الايجيجي) فانهم كانوا خلال انعقاد الاجتماع متجمهرين أمام باب المعبد، وليس هذا بالأمر الغريب، اذا ما أخذنا بنظر الاعتبار حالتهم القريبة من البشر آنذاك. لقد اتخذ القرار بالاجماع بالفعل، ولكن من قبل صفوة مختارة ضيقة جداً. ولا يشير النص أيضاً فيما اذا عرض القرار

للمصادقة عليه من قبل المجمع العام للآلهة أم لا.

ومثلما يُشَبه الناس هيئة الآلهة بهيآتهم، كذلك عمموا هذا التصور على نمط حياة الآلهة، كما يقول ارسطو[٢٦]. ومع تغير البنية السياسية للمجتمع، كان لابد ان تتغير تصورات سكان بلاد الرافدين عن تنظيم عالم الآلهة. لقد أخذ دور المجمع في عالم البشر يتقلص، كذلك تقلص دوره في عالم الآلهة، في حين كان دور الملك يتعاظم باضطراد[٢٧]. ومن الطريف أن نشير الى مايلي: لئن كان المؤلف البابلي لملحمة «اتراحسيس» وصف قرار القضاء على البشرية بواسطة الجوع بالقرار «الجماعي للأنوناكي العظام»[٢٨]، فان النصوص الآشورية والبابلية الحديثة تؤكد على ان الآلهة أوقفت الأمطار وأرسلت الطاعون بأمر من الإله إنليل[٢٩]. وفي ملحمة «عندما في الأعالي» يطلب مردوخ من أنشار الدعوة لعقد اجتماع الآلهة لمنحه الحق المطلق في تقرير المصائر بدلاً عنهم. لقد أدرك مجمع الآلهة انهم عاجزون عن فعل شيء بدون مردوخ، لذا طلبوا منه قتل تعامة وأتباعها[٣٠]، واختاروه، قبل بدء المعركة، مسؤولاً أولاً عن الأقدار[٣١]. حقاً ان الملحمة تشير أيضاً الى ان «الآلهةالخمسين العظام» و «آلهة المصائر السبعة» واصلوا مهامهم بعد تسليم الأمر الى مردوخ[٣٢]، مما يدل على ان الدور الجديد المناط بمردوخ لم يؤثر على دور هذه الآلهة ولم يغيّر من وضعهم.

ويبدو أيضاً ان السلطة العليا في عالم الآلهة كانت مرتبطة بلوح الأقدار، وهو اللوح الذي يمنح حامله سلطة الإشراف على مصائر الآلهة، وبالتالي سلطة التحكم بالكون. ففي ملحمة «عندما في الأعالي» تقوم تعامة بتسليم لوح الأقدار الى كينفو بعد أن نصبته قائداً لقواتها[٣٣]. ومردوخ ينقض على كينفو ويقتله، ثم يجرده من اللوح ويخفيه في صدره[٣٤]. وفي اسطورة «أنزو» يفكر النسر العملاق كيف يختطف الواح القدر من أنليل فيقول:

سآخذ الواح اقدار الآلهة
واجمع الآلهة وأتكهن
وأسلب العرش واغدو مالك العالم
واصبح آمراً على جميع الايجيجي[٣٥].

كيف كان البابليون يتصورون الواح الأقدار هذه؟ من الصعب الاجابة بدقة،

ولكنهم، كما يبدو، لم ينظروا الى جميع الأحداث الآنية والمثبتة في تلك الألواح نهائية وثابتة. وليست هناك أدلة يمكن أن تشير الى ان حامل الألواح كان يدون فيها أوامر وقرارات جديدة من حين لآخر، بل هناك مايشير الى عكس ذلك. عندما جرد مردوخ كينغو من الألواح «مهرها بختمه»[٣٦]. وقد تكون الواح الأقدار مجرد صدى أو تحوير الكلمة السومرية «مي – me».

جرت حتى الآن عدة محاولات لتفسير الصيغة السومرية - me - لأنها تعرضت مع مرور الزمن الى تغييرات جوهرية[٣٧]. يعتقد ياكوبسن ان الاسم «مي» يتوافق مع الفعل «مي» الذي يفيد «يكون» و «كينونة» أو «الوجود» –يراد به شكل أو طريقة الوجود[٣٨]. ويعتقد الباحث أيضاً ان ترجمة هذه الكلمة يجب أن تفيد «معيار» أو «مقياس» وجود هذه الظاهرة أو تلك.

ورد في اسطورة «إينانا وآنكي» تعداد مسهب لـ «مي» التي ابتزتها «اينانا» من «آنكي»، ومن بينها عشرات الـ «مي» التي تحدد وجود أهم الظواهر الكونية والاجتماعية –الثقافية، ومايتعلق بالملكية، والطوفان، والعداوة، والعرش، والحقيقة،..الخ. وقد تكون صيغة «مي» في المجتمع الغابر في القدم، وكان يقصد بها قوة خفية، تكمن في كل ماهو موجود، أو كما يقال، كانت مثابة المبدأ الصوفي لكينونة كل شيء. وفي مرحلة لاحقة أصبحت هذه القوة الالهية الكامنة في كل ظاهرة معزولة عن الظاهرة المرئية ذاتها. ومع نشوء ديانة الآلهة المجسدة (الآلهة التي منحت أجساد محددة) لم تختف صيغة «مي»، بل حافظت على استقلالية نسبية عن الآلهة. الآلهة لا يتحكمون بجوهر الأشياء، بوسعهم إمتلاك «مي» ولكنهم عاجزون عن تغييرها. انهم مثل لاعبي الشطرنج أحرار في التحكم بالأجسام، ولكنهم عاجزون عن تغيير خواصها النوعية أو تغيير مربعات اللوحة وفق رغباتهم. والأكثر من ذلك ان صيغة «مي» عممت على الآلهة أنفسهم: انهم يخضعون أيضاً للـ «مي» الخاصة بهم، مثل لاعبي الشطرنج، الذين يخضعون لـ «طبيعتهم» المتمثلة في ضرورة التقيد بقواعد اللعبة.. ومن النصوص السومرية المهمة حول هذا الموضوع، يمكن أن نشير الى النص الذي وردت فيه سلسلة أنساب الآلهة[٤٠].

في مقدمة هذه السلسلة يقف «السيد الإلهي مي الكون» و «السيدة الإلهية مي الكون» يليهما الزوج الالهي الثاني «السيد والسيدة أيام الحياة»..!

يجد البعض ان الكلمة الأكدية (parsu – بارسو) مكافئة للكلمة السومرية «مي». وتعبر الكلمة الأكدية عن المستوى الأخير لتجسيد الآلهة البابلية: ويبدو

ان «معايير» الوجود الإلهي باتت تفهم حسب الخبرة المكتسبة على الأرض، أي حسب «وظيفة» أو «خدمة» الآلهة. ومن ثَمّ أصبحت الكلمة «بارسو» تعني شيئاً قريباً من مفهوم «قوانين» أو «مراسيم» أو «طقوس». أو الصيغة السومرية القديمة «مي» فقد حافظت على صداها في المعتقدات السائدة عن الواح الأقدار السرية. ويجدر الإشارة إلى مشاركة الإله آيا (آنكي) في تقرير المصير، لقد ورد ذلك في الكثير من النصوص التي ترقى الى الألف الثاني والألف الأول قبل الميلاد، ومنها: «آيا ملك الأقدار»[٤١]، و «آيا مصائره نحو الأمام»[٤٢] و «آيا حاكم الأقدار»[٤٣].

لو كان الأمر يتعلق بالآلهة الذين كانوا يحتلون مركز الصدارة في البانتيون* لكان مثل هذا التضخيم شيئاً اعتيادياً (مثلاً مردوخ وانليل وآشور)، ولكن ارتباطه بالإله آيا جاء، كما نعتقد، عن تعظيم المالك القديم لل «مي».

يمكن القول بشكل عام ان صيغة «شيمتو» البابلية تمثل تمازج نوعين من المعتقدات عن المصير: المصير وفق التصور الأول (مثل «مي» السومرية) هو «الطبيعة» الثابتة للأشياء. أما المصير وفق المعتقد الثاني فيبدو مثابة مستقبل الظاهرة أو الكائن الحي، والمقرر من قبل الآلهة. ترتبط معتقدات النوع الأول بالقدرية القديمة، في حين ان معتقدات النوع الثاني نشأت في مرحلة لاحقة. ومع مرور الزمن أصبحت السيادة للنوع الثاني. وإشارتنا الى القدرية القديمة لا تفسر جوهر القضية، بقدرماتساهم في ادراك البعد الزمني بيننا وبين ذلك العهد مما يجعل الأمل ضئيلاً جداً في العثور على تفسير مقنع. ومهما يكن من أمر، فان هذه الازدواجية غير مقتصرة على صيغة «شميتو»، بل نجدها في المفاهيم والصيغ الأخرى المعبرة عن فكرة المصير التي عرفتها بلاد الرافدين. سنحاول معالجة المفهومين التاليين: isqu (ايسكو) و usurtu- (اوزورتو).

تفيد كلمة (ايسكو) في الأصل «القرعة»، وهي مشتقة من الفعل eséqu (يقطع، يخدش). أما الكلمة السومرية (اوزورتو) تتألف من مقطعين: (خشب) و(يقذف)، ثم تحول المعنى الى كلمة «حصة» مثل حصة الانسان من الثروة والأولاد،.. الخ. وتعني أيضاً قدر ونصيب. وقريباً من هذه الكلمة نجد الكلمة السلافية Zerb (القرعة)، وتعني الكلمة «قطعة» من خشب أو معدن أو «نصيب» و «سعادة». وتتردد في النصوص البابلية عبارات من قبيل «لتكن

* الهيكل المكرس لجميع الآلهة عند الاغريق

قرعته (نصيبه) الثروة والرفاه»، و «ان تكون كاتباً- فهذا نصيب رائع (أو قرعة رائعة)». ونقرأ في ملحمة «اتراحسيس» كيف اقتسم الآلهة هذا الكون في بادئ الأمر[٤٤]:

وضـــع الآلـــهـــة يــدًا بـيــد
ســحــبــوا الــقــرعــة وتــوزعــوا
صــعــد آنــو الــى الــســمــاء
(....) مــنــحــت لــه الأرض
(تــريــاس) اغــلــق الــبــحــر
(مــنــحــوا) الأمــيــر آنــكــي...

أيعني هذا ان القرعة كانت تسيّر الآلهة، وانهم كانوا خاضعين لقوة خفية ما- المصير؟ لا يمكن رفض مثل هذا الاحتمال، بالرغم من اعتقادنا بأننا لسنا أمام صدى القدرية القديمة، بل أمام تعميم التجربة الأرضية في تقسيم الممتلكات على عالم الآلهة عن طريق القرعة.

والمصطلح الآخر الذي يتردد في النصوص «اوزورتو» يفضل ان يترجم بكلمة «المرسوم». والكلمة مشتقة من الفعل eséru «يرسم». وتعني في حالات كثيرة ارادة الآلهة، التي تتجلى في الرسوم التي طبعوها في الرئة ويد الانسان وفي طيران الطيور وغير ذلك[٤٥]. ولعل صيغة «اوزورتو» تبلورت تحت تأثير التكهن بالمظهر الخارجي للظواهر الملحوظة...

مازالت العلاقة بين «شيمتو» و «اسكو» و «اوزورتو» غامضة حتى الآن. ان استخدام هذه النصوص معاً في بعض النصوص يشير الى ان البابليين كانوا يميزون بين معانيها. كل مايمكن اليوم قوله ان هذه الكلمات كانت تعني المصير المقرر من قبل الآلهة (مصير البشر والأشياء): «آيا ومردوخ وشمش، هم من يقرر المصائر ويرسم الرسوم ويقسم الأرض والسماء بالقرعة»[٤٦].

كان حديثنا حتى الآن يدور حول من يقرر المصير وكيف يفعل ذلك. لكن مازالت هناك ضرورة ماسة للاجابة على السؤالين الهامين: متى يقرر المصير؟ وهل ان هذا الحدث (تقرير المصير) يخضع لتعديلات لاحقة؟

يتضح من العرض الذي قدمناه ان المصير يتقرر في لحظة نشوء الظاهرة: لقد تقرر مصير المدينة عند تأسيسها، ومصير الانسان عند ولادته.

لا ترد في النصوص اشارات الى ذلك، ولكن تتوفر معطيات لصالح هذه الفكرة. يعرف الجميع الأهمية الكبيرة التي توضع في أولى الكلمات التي تقال للطفل عند ولادته: انها يمكن أن تصبح مسيّر الانسان خلال حياته. وقد أعار ياكوبسن إنتباهه الى البيتين التاليين من قصيدة «نشيد نونجال»

انا اعين الآلهة نينتو على ولادة الطفل
انا اعرف كيف يقطع الحبل السري ويتقرر المصير(٤٧).

ويبدو من النصوص ان قرارات الآلهة وكلمتهم والمصير المقرر من قبلهم تكون «نهائية» و «غير متغيرة» دائماً. وتقرير المصير النهائي (الثابت) للانسان عند ولادته، لابد وأن يؤدي الى تقرير مستقبله بشكل تام، ولابد في نهاية المطاف ان يقود الى القدرية التامة. لذلك لا معنى (من الناحية المنطقية) لأية محاولة للتوجه نحو الآلهة بالرجاء لتبديل الوضع. ومع ذلك فان النصوص الأكدية تطفح بمثل هذه الأدعية (الرجاء تقرير مصير جيد (أو رديء) للمعبد والمدينة والانسان، وإطالة العمر وغير ذلك). وكذلك الاشارة الى ان فلان بن فلان قضى نحبه في غير موعده، وهكذا، نلاحظ ان كلمة الآلهة التي «لا تخرق» كانت تخرق في حالات كثيرة. ولتفسير هذا انتناقض نسوق التعليلات التالية:

١ – كانت فكرة الحتمية الصارمة معشعشة في «مستوى الابتزاز الكهنوتي» مثابة المذهب الديني الرسمي. أما الأدعية والصلوات فكانت تمارس بصورة عملية. والاختلاف بينهما ليس بالشيء اليسير، حتى في الديانات الأكثر تطوراً. من الصعب (أو المستحيل) في تعاليم بعض الديانات التمييز بين الصفوة المختارة وبين من قضي عليهم بالهلاك. ولكن إهتمام كل مؤمن بالسؤال: الى أية فئة ينتمي الى الصفوة أو الى الهالكين –لعظيم الشأن، بحيث ان اتباع هذا الدين أو ذلك يبحثون عن الأدلة (ويجدوها) وبواسطتها يحددون موقعهم، وذلك بالالتفاف على تعاليم الدين. وفي مجال الممارسة الدينية، كما هو الحال حيثما تمس فيه المصالح الجوهرية للناس، نجد ان التخريجات المنطقية لا تكلف أي شيء.

٢ – يقوم الآلهة، في حالات كثيرة، ببعض التعديلات على القرارات

المتخذة من قبل، كما حصل مثلاً مع بطل الطوفان البابلي اوتنابيشتم، عندما أنقذه مجمع الآلهة من العقاب العام الذي شمل جميع البشر، ومن ثم منح الخلود(٤٨).

٣- لم يكن «تقرير المصير» ذا سمة نهائية، بل متغيرة نوعاً ما، اذ يمكن في كل لحظة ان ينعطف انعطافاً فجائياً. وبوسع مجمع الآلهة، أو أي اله عظيم ان يتخذ القرار بصدد هذا الموضوع أو ذاك. ويذهب س. موسكاتي الى ان الآلهة كانوا يجرون التعديلات في مطلع كل سنة، عند تقرير مصائر السنة المقبلة(٤٩).

نعتقد ان جزءاً من الحقيقة يكمن في كل من هذه التعليلات. لكن المهم، حسب رأينا، يكمن في طابع العلاقة بين عالم البشر وعالم الآلهة. وقد تبلورت هذه العلاقة في نهاية الألف الثالث قبل الميلاد(٥٠). كان البابليون يعتقدون ان لكل إنسان عدداً من «الأرواح» التي تحافظ على حياته -ilu (إيلو) ويعني الاله الخاص، و istaru -الالهة الخاصة، و sédu (الروح)..الخ. ان وجود «ارواح» عديدة كهذه لدليل على انتشار الصيغة القديمة، التي تؤكد على وجود عدد كبير من الأرواح الخارجية، أي تلك التي تكمن خارج جسد الانسان(٥١).

أنْ تملك إلهاً خاصاً يعني انك «موفق وسعيد»(٥٢). ولابد من الاشارة الى ان الاله الخاص كان يتمثل في أحد الشخصيات المعروفة في البانتيون. وغالباً مايكون إلهاً من المرتبة الثانية، وقد يكون للحكام والملوك آلهة خاصة من بين الآلهة العظام: كان مع الملكة جودة يعمل إلهها الخاص نينجشزيد في بناء المعبد، ومع الملك اور- نامو كان يعمل الاله شول- اوتولا.

الاله الخاص يقوم بالسهر على راحة الانسان وصيانة حياته ويمنحه النسل والذرية ويقرر المصير(٥٣)

إلَهي، يا سيدي، يا من منحني اسمي
يا من يصون حياتي ويرزقني بالنسل
حدد لي مصير حياتي
مد بأيامي وامنحني الحياة

لقد كانت بين الانسان والهه الخاص علاقة من نوع مميز. فالانسان لم يكن مجرد عبد، بل كان «ابن الاله» أيضاً. ويقول ياكوبسن ان كلمة «ابن يجب

أن لا تفهم بالمعنى المجازي، بل بالمعنى المباشر للكلمة[٥٤]». فالاله الخاص الذي يساهم في جميع فعاليات الانسان لا يمكن أن يتخلى عنه، ويدعه وشأنه في اللحظة الحرجة. ومن المعروف أيضاً ان إله الأب الخاص هو إله الابن أيضاً. لذلك كان شولجي، ملك السلالة الثالثة في اور، يعتبر نفسه أخ لجلجامش، لأن إلهه الخاص «ننسون»❖ كان في نفس الوقت إله جلجامش[٥٦]. ومع هذه المعتقدات ترتبط الكثير من الادعاءات التي كان يطلقها الحكام والملوك السومريون حول منشأهم «الإلهي» أو التأليه الذاتي.

كانت العلاقة بين الآباء والأبناء تفرض الطاعة المطلقة للآباء. وكان بوسع الأبناء أن يعتمدوا على حب وعطف ورعاية آبائهم وأمهاتهم المؤلهين. وهذا مادفع البابلي ليعتمد على تدخل حماته لتقرر مصيره. وفي رسالة أحد البابليين الذين أصابتهم محنة كبيرة تتجلى العلاقة المباشرة التي كانت قائمة بينه وبين إلهه الخاص: «الى إلهي، أبي، قل لي! هكذا يقول عبدك ابيل- حدد: لماذا تزدريني؟ من سوف يعطيك آخر مثلي، اكتب الى الإله مردوخ الذي يحبك، واطلب منه أن يغفر لي ذنوبي لأرى وجهك. سألحس أقدامك، اعطف على عائلتي، الصغار والكبار. اعطف علي من أجلهم...»[٥٧].

ان هذه الوجهة الذاتية «الانسانية» في العلاقة بين الآلهة والبشر هي التي أنقذت البابلي من الوقوع في القدرية التامة، وتركت للفرد نوعاً من الحرية، وإمكانية للتأثير على مصيره بشكل ما. ان تطبيق التعاليم المقررة يقود حتماً الى تغيرات في المصير نحو الأفضل، والى «إطالةالعمر». في حين سيؤدي خرق هذه التعاليم نحو الأسوأ. ونلاحظ مايشبه ذلك في الكتاب المقدس أيضاً. ولكن الكلمة الأخيرة تبقى للآلهة. وعلى أية حال- كما يقول هيرودوت: «ليغفر لنا الآلهة والأبطال، لكثرة ما ثرثرنا عن القضايا الإلهية»[٥٨].

❖ ننسون: آلهة مؤنثة

الفصل الثالث

الملكية

مع المُلك المنظم جيداً لا شيء يُقَارَن يا بُني
«من تعاليم شوروباك»[1]

لقد كرس للملكية الخاصة وعلاقات الملكية في بلاد الرافدين دراسات كثيرة، تناولت الموضوع بالتحليل الدقيق من مختلف الجوانب الاقتصادية والحقوقية والاجتماعية- السياسية. وسُلطت الأضواء على مجموعة هامة من الأسئلة مثل «الملكية العليا الخاصة» للحاكم على الأرض، والمجتمع وملكية الأرض، وأشكال الملكية الخاصة والتملك، وعلاقات الملكية في العائلة، وغير ذلك. وقد نالت هذه المواضيع إهتماماً كبيراً وحظيت بدراسات متعمقة ومتعددة الجوانب. غير أن جانباً هاماً من جوانب الموضوع لم ينل حتى الآن الاهتمام المطلوب من قبل الباحثين، الا وهو «الجانب النفساني» -أي التقبل المباشر والاحساس بالملكية.

يمكن تفسير هذا الاهمال بسببين أساسيين: الأول: عدم توفر المصادر الواضحة التي يمكن أن توحي للباحث بطرح مثل هذه المسألة للبحث، في

حين تتوفر مادة غنية بوسعها أن تلقي الضوء على الجانب المحسوس من المسألة. أما السبب الثاني فيرجع الى تطور العلاقات التجارية في سومر وبابل وآشور: وجود رأس مال ربوي متطور، ووجود الوحدات التجارية المختلفة، والانتشارالواسع للعمل المأجور، وغير ذلك. كل هذا يقف حاجزاً أمام الباحث ويعيقه عن طرح السؤال الهام: الم يكن في طبيعة وعي وادراك السومريين والبابليين شيء ما مميز وبعيد كل البعد عن موقفنا المعاصر من الملكية؟

يميل بعض العلماء الى عصرنة العلاقات الاقتصادية في بلاد الرافدين القديمة، لكننا نعرف جيداً ان المعتقدات القديمة عن الملكية الخاصة والممتلكات يمكن، بهذه الدرجة أو تلك، ان تبقى في المجتمعات ذات الاقتصاد والتجارة المتطورين الى مستوى معين. لقد درس م. ماوس خصوصية وعي الملكية عند الرومان والهنود القدامى[٢] كتب ي. بير يبكلن عن معتقدات المصريين القدامى[٣]. وسنحاول في هذا الفصل ان نتناول السمات المميزة لادراك ووعي الملكية عند سكان بلاد الرافدين.

إحتلت الملكية (الثروة) في سلم القيم السومرية -البابلية موقعاً مهماً. وهذا ماتعكسه الأحكام التقييمية المباشرة والبيانات غير المباشرة المتوفرة في النصوص التي يرجع عهدها الى عصور مختلفة -من «تعاليم شوروباك» التي كتبت نحو ٢٥٠٠ قبل الميلاد وحتى النصوص البابلية الحديثة. لم يوضع فوق الممتلكات (الثروة) في سلم القيم سوى (العمر الطويل) والذرية، التي تضمن للانسان في مملكة الموتى ظروفاً محتملة نسبياً.

مثل هذا التقييم الرفيع للملكية (يجب الاعتراف بأنه ليس أصيلاً جداً) ناتج عن الطابع المادي والاتجاه النفعي العام لمجمل الحضارة القديمة في بلاد الرافدين (ولمزيد من التفصيل راجع الفصل القادم). الا ان السبب لا يكمن فقط في الموقف العملي التطبيقي من الحياة والبراغماتية البحتة، التي جعلت السومريين والبابليين يقيّمون الثروة عالياً، لما توفره لأصحابها من إمتيازات، بل هناك أسباب أخرى من نوع آخر.

أشرنا في مطلع هذا الكتاب الي العلاقة المتينة التي كانت قائمة بين الانسان والأشياء التي يمتلكها. ان قطعة الأرض تربط صاحبها بعلاقة من نوع خاص. والأشياء يمكن ان تشي بصفات مالكيها. ولا يقتصر الأمر على قطعة الأرض، بل يشمل الخيل والسيوف والحلي وغيرها. لقد كانت السمات الذاتية

للانسان تتجسد في الثروة التي في حوزته، وفيها يكمن نجاحه وسعادته. وفقدانه لهذه الأشياء يعني الموت، أو فقدان الكثير من سماته الخاصة[٤].

تتحدث المؤلفات الهندية بصيغة مكشوفة (أكثر من غيرها) عن العلاقة بين المالك وممتلكاته. وكما لاحظ ف. رومانوف «كان ادراك موضوع الملكية واعتبارها مثابة السمات الشخصية للذات أمراً مألوفاً الى درجة ما، لأنه يعكس حقيقة موضوعية لأن الملكية كانت الشرط الأهم لتبلور (تكوّن) الشخصية»[٥]. وماقيل آنفاً عن معتقدات الهنود القدامى والأوربيين في القرون الوسطى وموقفهم من الملكية الخاصة، يمكن، حسب رأينا، ان ينطبق على بلاد الرافدين أيضاً.

من المفيد ان نطرح موضوعتنا الأساسية مقدماً، ومن ثم سنتوقف عند الأدلة المتوفرة. نعتقد ان الملكية في بلاد الرافدين كانت من بين أهم العوامل المحددة للذات الانسانية، بكونها «إمتداداً» خاصاً للانسان خارج حدود جسده. ولصالح هذا الافتراض تتوفر الأدلة التالية:

١ـ وجود علاقة خاصة بين الأشياء ومالكها.

٢ـ إمتداد علاقة واضحة بين «اسم» المالك ومصيره وممتلكاته.

ولنتعرف الآن على المادة الملموسة المتوفرة بين أيدينا.

من الأدلة التي تثبت وجود علاقة خاصة بين الشيء ومالكه، يمكن أن نشير الى الطقوس والمراسيم التي كانت ترافق عملية نقل الملكية من شخص الى آخر. كانت عملية استلام الأشياء المهمة والثمينة تجري وفق نظام عرفي معين بحضور الشهود والكفلاء. وتتم عملية البيع والشراء بموجب عقود خاصة، ووفق مراسيم وطقوس معينة. كان على البائع أن يقوم ببعض الاجراءات التي ترافق عملية بيع قطعة الأرض، وقد وصفت هذه الاجراءات على النحو التالي: «يوضع إسفين الصفقة في الجدار ويغمس اسفين الصفقة بالزيت حتى الحافة». ويعتقد ان الاسفين المذكور ماهو إلا قطعة من الفخار مخروطية الشكل أو قد يكون صنبوراً تدون عليه شروط صفقة البيع والشراء. وقد تم بالفعل إكتشاف عدد من هذه القطع المخروطية ذات ثقب صغير عند القاعدة.وربما كانت هذه القطع تعلق بواسطة قطعة خشبية وتثبت في الجدار، داخل بيت البائع أو المشتري، أو في داخل المعبد، أو كانت تدفن في الأرض. وقد كانت مثل هذه المراسيم تقام في روما القديمة أيضاً[٦].

ولئن كانت مراسيم البيع والشراء تقام بالفعل في سومر القديمة، فانها

تحولت مع مرور الزمن الى إجراءات شكلية، وأخذت تقتصر على الاتفاق الشفهي بين البائع والمشتري. بنفس الطريقة تمت عملية شراء الجارية من قبل أنين تارزي، زوجة حاكم لجاش. لقد باع منادي القصر (لالا) جاريته الى زوجة الحاكم مو «وضع إسفينه في الجدار وغمسه في الزيت»(٧). وفي حالة فسخ العقد يكسَر الأسفين. هكذا، يجب أن تفهم الكلمات التالية، التي وردت في أحد النصوص: «وان تبين وجود السوء في العقد، سوف يكسر الاسفين بواسطة الخشبة»(٨).

ابتداء من عهد سلالة اكد حتى عهد سمسو ألونا، الذي خلف حمورابي في الحكم❖، كانت تستخدم في الوثائق التي تثبت عملية البيع والشراء الصيغة التالية«الذي يسمح بالانتقال يكمن في الخشبة». ماذا يعني هذا؟ ربما كان انتقال موضوع البيع -الشراء الي المالك الجديد يرافقه تسليم المشتري قطعة خشبية(٩). ويذكرنا هذا التقليد بالعرف الروماني الذي كان بموجبه يمنح المشتري هدايا إضافية وهي في العادة أشياء زهيدة الثمن، مثل الصولجان الخشبي(١٠).

وبغض النظر عن التفسيرات التي يمكن أن تساق، الا ان هذه المراسيم والأعراف تدل بوضوح على ان عالم الأشياء في بلاد مابين النهرين لم يكن منفصلاً عن عالم البشر. وقد عبر م. ماوس عن هذا الواقع بالكلمات التالية: «لقد كانت أشياء حية... فطرفا الصفقة يرتبطان بواسطة هذه الأشياء، لذا تكون المبادلات الاضافية وفق هذا المفهوم مثابة التعبير المجازي عن انتقال الشخصيات والأشياء المندمجة بها»(١١).

أما العلاقة بين الأرض ومالكها (الفرد أو الجماعة) فكانت علاقة متينة جداً وابتداء من الألف الثاني قبل الميلاد، كانت الملكية الخاصة للأرض في أطراف وادي الرافدين محصورة ضمن ملكية الجماعة: كان نقل ملكية الأرض خارج إطار الجماعة أو دائرة القرابة أمراً مستحيلاً. ولم يكن هناك من وسيلة للحصول على قطعة أرض الا عن طريق واحد: أن تصبح عضواً في هذه العائلة أو الجماعة: ولهذا السبب بالذات انتشرت ظاهرة «تبني الأبناء» بشكل واسع(١٢).

❖ يمتد العصر الأكدي (السلالة الأكدية) من عام ٢٣٧٠ ق. م. إلى عام ٢٢٣٠ ق. م. وأول ملوكها سرجون (٢٣٧٠-٢٣١٦ ق. م.) وسمسو- الونا (أو ديتانا) كان آخر ملوك سلالة بابل الأولى (١٦٢٥-١٥٩٥ ق. م.).

لم نتطرق الى الجوانب التشريعية الشكلية لقضية الملكية، بل حاولنا تركيز الاهتمام على جانب واحد، هو متانة العلاقة «النفسانية» القائمة بين الأرض ومالكيها، وهي العلاقة التي لا تسمح للمالك أن يبيع قطعة أرضه «للغرباء».

وتتجسد أمامنا الصورة ذاتها من خلال المعلومات التي وصلت الينا من مناطق أخرى وأزمنة أخرى. فعلى سبيل المثال ان «قوانين أشتونا» تمنح حق الأفضلية في شراء الدار المعروضة للبيع لصاحبها السابق.

كانت فكرة عدم نقل ملكية الأرض والدور تستند الى صيغة قانونية فريدة تعرف بالـ «مشاروم» –Matsarum». كان بعض الحكام في النصف الأول من الألف الثاني قبل الميلاد، وفي العصر الذي سبقه، يتخذون بعض الاجراءات القانونية التي تهدف الى «إقامةالعدل والانصاف». وكان «المشاروم -الإنصاف» من بين هذه الاجراءات. ويتلخص «المشاروم» باصدار قرارات باعفاء المديونين من بعض الديون التي في ذمتهم، وإعادة الأراضي والبساتين والدور المباعة لأصحابها السابقين بدون مقابل (قد تكون عمليات البيع قد تمت في ظروف استثنائية) وبالرغم من عدم معرفتنا الدقيقة بالتفاصيل المتعلقة بالـ «المشاروم» وأجزاء المبيعات التي يشملها، وفي أية ظروف يتخذ القرار، الا ان كل الأسس تتوفر للافتراض بأن تلك القرارات لم تكن مجرد نبل وكرم من قبل الملك، بل كانت إجراءات جدية، لها تأثيرها الكبير على حياةالبلاد: كان لاقتراب موعد الاعلان عن «المشاروم» أثره الكبير على أسعار الممتلكات غير المنقولة[١٣]. مهما كانت الأهداف السياسية والاقتصادية، التي كان الحكام يسعون لتحقيقها عبر قرارات «الانصاف» هذه، الا إننا لا نستطيع تصور وجودها بدون توفر قناعة تامة في قدسية العلاقة بين الانسان وأرضه وداره.

بمثل هذه العلاقة المتينة كان السومري والبابلي والآشوري يرتبط بممتلكاته الأخرى. فالنصوص المتعلقة بتثبيت الملكية، البيع، الشراء، الحرمان من الميراث، الاسترقاق، الانعتاق) طافحة بالصيغ والعبارات الخاصة بالمراسيم المرافقة لمثل هذه العمليات[١٤]. ولا نعتقد بان هناك ضرورة ملحة للتوقف عند المعاني الدقيقة لمثل هذه الصيغ والعبارات. مايهمنا الآن شيء آخر: بالرغم من النشاط التجاري المتطور الذي شهدته بلاد الرافدين القديمة، الا ان الأشياء والممتلكات لم تتحول الى قيمة إستعمالية مجردة، أو

قيمة تبادلية في المفهوم الاقتصادي البحت، أي انها لم «تنفصل» عن أصحابها انفصالاً تاماً، ولم تصبح «مجرد أدوات محايدة كما ينظر اليها قانون يوستينيان والقوانين المعاصرة».

لقد ترك هذا الوضع أثره المباشر على الاقتصاد، وساهم الى درجة كبيرة في تحديد وظيفة ميكانيزم التبادل القديم. وترتدي دراسة ج. بوتيرو، التي تناولت عقود بيع الممتلكات غير المنقولة والبشر في الألف الثالث قبل الميلاد، أهمية استثنائية في هذا المجال(١٥). لقد كان على المشتري ان يدفع للبائع ثلاثة أنواع من العوض لتنازله عن الشيء المعني. كان عليه قبل كل شيء أن يدفع فوراً، أو بالتقسيط «ثمن الشراء» وعادة مايكون الثمن من الحبوب أو النحاس أو الفضة. وكما يعتقد بوتيرو فان «ثمن الشراء» يعني التكافؤ بين القيمتين. ويدفع المشتري «ثمناً إضافياً -nig - giri» ويعني «مايوضع على الأرض». ويحسب هذا «الثمن» بنفس «النقود» التي يدفع بها «ثمن الشراء»، أي حبوب أو نحاس أو فضة. وتشير بعض النصوص التي ترقى الى منتصف الألف الثالث قبل الميلاد الى ان «الثمن الاضافي» مساو لـ«ثمن الشراء»، وأحياناً أكثر منه. وتشيرنصوص اخرى ترقى الى القرن الثالث والعشرين قبل الميلاد الى ان «الثمن الاضافي» يشكل سدس أو عُشر «الثمن».

كان «الثمن الاضافي» إلزامياً وطوعياً في آن احد. كان إلزامياً لأن «ثمن الشراء» لم يكن كافياً لارضاء وإقناع البائع: لقد كان ينظر الى الأشياء في الوعي الاعتيادي على انها لا تثمن، ولا يمكن أن يكافؤها شيء. وهو طوعي لأن مقدارهذا «الثمن الاضافي» يحدد من قبل المشتري (وقد يكون بالاتفاق مع البائع) إنطلاقاً من تقييمه لدرجة تعلق البائع ببضاعته، وشدة رغبته ولهفته الى إمتلاك هذه البضاعة، وربما كذلك رغبة منه في التباهي بكرمه ومكانته.

لعل الرغبة الأخيرة تفسر لنا طبيعة النوع الثالث من العوض «الهدايا - nig ba» وتعني «ماأعطي». وخلافاً «للثمن» و «الثمن الاضافي» كانت «الهدايا» تعوض بالملابس والأسلحة والمواد الغذائية والمشروبات..الخ. لم يكن هذا النوع من العوض مرتبطاً بالمادة المباعة، بل بالأشخاص المساهمين في عملية البيع والشراء. الهدية الكبرى تكون من نصيب البائع الرئيسي، في حين تقدم الهدايا الأخرى للمقربين من الأقارب والجيران (الذين قد يكونوا شركاء للبائع الرئيسي). وهناك هدايا أخرى تقدم لمدون العقد والموظفين الآخرين

الذين يسجلون الصفقة. أما الوليمة فتقام على شرف كل من يساهم في الصفقة، وبضمنهم الشهود. و «الهدايا» الموزعة لا تتحدد بالقيمة النقدية (التبادلية) للشيء، كما هو الحال مع «ثمن الشراء» ولا بالقيمة «النوعية» كما هو الحال مع «الثمن الاضافي» بل برغبة المشتري في التعبير عن كرمه عند الشراء، ولكسب إمتنان المساهمين في الصفقة، وبذلك يصون نفسه من أية إعتراضات محتملة في المستقبل. وكانت مصروفات المشتري تكتسي أحياناً طابع الاسراف والتبذير المتعمد. فلم يكن الاقتصاد القديم في بعض الأحيان يتوخى «الاقتصاد».

لقد تم التخلي عن هذا العرف (تقديم الهدايا) في مرحلة لاحقة، وذلك بعد ان بطل العرف الثاني (دفع الثمن الاضافي). وكلا العرفان يشيران الى ان الأشياء في الألف الثالث قبل الميلاد كانت ترتبط بعلاقة متينة مع حياة الفرد، وكانت تمتلك قيمة باطنية ما، وملتحمة (ممتزجة) بشخصية مالكها. وكما يقول بوتيرو، ان الانسان لم يكن يمتلكها كأشياء مخصصة للاستخدامات والاستعمالات الاعتيادية، بقدر ماكان يتحكم بها، كما يتحكم بكل ما يشكل شخصيته لم تكن هذه الأشياء تمثل مواضيعَ «للشراء» خلال عملية التبادل، بل كانت أقرب الى مواضيع «للاخضاع» و«الفوز». من هنا جاء النماء اللامحدود (مبارزة من نوع خاص بين البائع والمشتري)، والذي بفضله تتفك الرابطة شبه العضوية القائمة بين الشيء وصاحبه السابق.

ان تفسير ج. بوتيرو للعقود (ونحن بدورنا نتفق معه) ليس التفسير الوحيد. ويقترح إ. ديكانوف التفسير التالي: يمكن النظر الى «الثمن الاضافي» كأجر إضافي للعمل المبذول في قطعة الأرض، والذي قد يتمثل في المباني وغيرها. أما «الهدية» فهي رمز عن إنتهاء الصفقة ودليل الخاتمة الموفقة. ومن الطريف ان «الثمن الاضافي» يكون بالحرير أو «بقيمته» من الملابس. ويبدو ان ظاهرة نقل الملكية، التي نشأت حديثاً، قد دفعت الى السطح مسألة أخرى تتلخص في ان بائع الأرض يمكن أن يصبح بدون أرضه عاجزاً عن إطعام وإكساء نفسه. وتجلى ذلك في الصورة البدائية للتسديد، حيث يتم التسديد عن الأرض بمعزل عن القيم المبذولة فيها، وعلى شكل عوض بالمأكل والملبس. والمهم هنا ان «الثمن» الأخير، كما ثبت في الصفقة لا يعود للمالك (الفرد أو المجموعة) فحسب، بل للأقارب أيضاً. هكذا يجب أن نفهم دور الشخصيات المدعوة للوليمة (الشهود أو شركاء المالك)[١٦]. وهذان

التفسيران لا ينقض أحدهما الآخر. بل يتكاملان.

لا تقدم لنا النصوص الأحدث مثل هذه الأمثلة الواضحة عن العلاقة «المادية الملموسة» القائمة بين الانسان وممتلكاته. والمعلومات المتوفرة تشير الى ان الموقف من عالم الأشياء أخذ يتغير بشكل محسوس منذ نهاية الألف الثالث قبل الميلاد. إلا ان مثل هذه العلاقةالخاصة، بين الناس والأشياء، ظلت قائمة بهذه الصورة أو تلك حتى في الألفين الثاني والأول قبل الميلاد. فمنذ نهاية الألف الثالث شهدت بلاد الرافدين تدفق قبائل البدو المتخلفة، الأمر الذي أدى الى «تقادم» معين للكثير من جوانب الحياة في المجتمع، ومنها العودة الى الشكل الأسبق لوعي الملكية.

كانت الأشياء في روما القديمة جزءً من العائلة: كانت الـ Familia الرومانية تشتمل على الـ res، مثلما تشتمل على الـ personae[١٧]. وحري بنا ان نتذكر بهذه المناسبة كلمات أرسطو: «وهكذا، من هذين النوعين للمخالطة -الزوج والزوجة، السيد والعبد- يتكون النوع الأول من الجماعة العائلة. ويصدح شعر هوزيود بالحقيقة: «البيت قبل كل شيء هو الزوجة ثم الثور حارث الأرض»، وعند الفقير يتولى الثور دور العبد»[١٨].

يقول م. ماوس حول هذا الموضوع: «لقد صنفت الأشياء الى مرتبتين: كانوا يميزون بين familia و pecunila، بين أشياء البيت (العبيد والخيل، والبغال والحمير) والأغنام المتواجدة في المراعي، بعيداً عن مواقع السكن. وكانوا يميزون بين rec mancipi و rec ne mancipi، وذلك حسب طريقة البيع. كان نزع الملكية عن المجموعة الأولى، التي تشتمل على الأشياء الثمينة، وبضمنها الأولاد والأموال غير المنقولة يتخذ طابع mancipatio، أي «التسليم باليد». ولم يثبت حتى الآن، إن كان الفرق بين familia و pecunila مساوياً للفرق بين res و mancipi أم لا. ولا نشك في ان التماثل كان قائماً، في بداية الأمر، على أقل تقدير»[١٩].

أما في بلاد الرافدين فان مثل هذا التصنيف الواضح للملكية لم يكن موجوداً. ومع ذلك كان آنذاك إختلاف بين الممتلكات التي تسمى makkúru وتلك التي كانت تسمى búsú. وحسب مايتوفر من معلومات، فاننا لانستبعد ان تشتمل ممتلكات النوع الأول على الحقل والفضة والشعير (في الحقل) والتمور (في البساتين والأغنام[٢٠]. أما اللوازم البيتية، أو الممتلكات «المنقولة» فكانت تشكل النوع الثاني[٢١].

لم نعثر في النصوص على الصيغة التي يمكن أن تقابل الصيغة الرومانية rec mancipi بشكل مباشر. يمكن فقط ان نشير الى ان بعض النصوص الأكدية أشارت الى تسليم الشيء «باليد» أو «من اليد». فعلى سبيل المثال كان سنحاريب يكرر في النصوص التي يصف فيها حملاته ان الناس من البلاد المفتوحة قد «سلّموا باليد» الى هذا الحاكم أو ذاك. وفي العقود التي يرقى زمنها الى العصر الفارسي تتكرربكثرة صيغة pni ina qâté PN2 (استلم فلان من يد فلان). وفي هذه الحالات يدور الحديث عن تسليم الفضة والشعير والتمور، وغيرها[٢٢]. ويرد في الحديث ان التسليم قد تمّ بحضور موظف الملك الخاص. ان تنوع المواد المستلمة لا يتيح لنا رؤية إستعمال مصطلحاتي دقيق للتعابير المستخدمة، لذلك يبقى السؤال قائماً حول تصنيف الممتلكات في بلاد الرافدين وفقاً للتصنيف الروماني القديم.

قبل ان ننهي عرضنا عن التصورات البابلية للملكية نود ان نلفت الانتباه الى بعض التفاصيل الطريفة : الكلمة السومرية «شيء – niglni» التي اشتقت منها كلمة «ni- gi – الملكية» يعبر عنها كتابةً بنفس رمز الكلمة «ninda -خبز» و «أكل». وكان من السهل التعرف على هذا الرمز في الزمن الضارب في القدم، لأنه كان على هيئة صحن حساء [٢٣]. وكلما غصنا في القدم أكثر فأكثر، كلما أصبح مفهوم familia أقرب الى مفهوم res، الذي كان يضم في إطاره حتى الغذاء ووسائل الشرب[٢٤]. ان العلاقة بين التعبيرين السومريين «طعام» و «ممتلكات» واضحة جداً. هل نتجت هذه العلاقة من أن «الممتلكات» كانت تعني في أول الأمر «الطعام» أم ان القدامى كانوا يفهمون «الممتلكات» كنوع من «الطعام» أم لهذا السبب وذاك معاً؟

ان مصير الانسان الذي يحدد جميع «معاملات» وجوده يشتمل أيضاً على إمتلاك بعض الأشياء والمواد التي تضمن له المنزلة المناسبة في هذا العالم: «ليكن نصيبه الغنى والرفاه». لقد كان «اسم» الفرد وملكيته ومصيره تشكل مركّباً واحداً (ان جاز التعبير). وهذا المركب هو مانطلق عليه اليوم تعبير «الشخصية الفردية» أو «شخصية» الانسان.

لقد ورد في بعض النصوص التأريخية ما يؤكد هذه الفكرة. فالنصوص الآشورية المكرسة لوصف الحملات العسكرية تطفح بأخبار الغنائم، إلا ان التفاصيل عنها تكون أكثر وأغنى في الحالات التي لاذ فيها العدو بالفرار.

ويتولد إنطباع بأن المنتصر حين يعمد الى ذكر ماغنم من غنائم لا يسعى الى تعليل النفس أوالتستر على أسفه لهروب عدوه، إنما يحاول قبل كل شيء ان يلمح الى العلاقة التي كانت قائمة بين الكنوز المستولى عليها وصاحبها السابق، وذلك للتأكيد على فداحة الخسارة وجسامة الأضرار التي لحقت بشخصية الهارب بعد ان جرد من ممتلكاته.

لم تكن النتائج المترتبة عن نقل الغنائم، من الدول والمدن المحتلة، الى بلاد الرافدين مقتصرة على الجوانب الاقتصادية الملموسة أو النتائج الاقتصادية -الاجتماعية للمنتصرين والمنهزمين. فالثروة المفقودة أو المستولى عليها تؤثر بالشكل المناسب على مصير المدينة ومستقبل الملك والبلاد. لذلك ليس مجرد صدفة ان يرد الاعلان عن نقل ممتلكات العدو في البلاغات والنصوص مباشرة بعد الاشارة الى نقل الآلهة المغلوبة، إن حدث مثل هذا الأمر. وليس صدفة أيضاً، ان الآلهة المسلوبة (يقصد بها التماثيل) أو جزءً من الغنائم كانت تقدم هدية من حكام آشور الى آلهتهم. وكان المنتصرون أحياناً ينقلون الأرض من المدن المحتلة بعد سقوطها[٢٥]. وكانت عملية «تقليص» بلاد العدو و «إيصالها الى حدود العدم» تتم بأساليب واقعية وفوق واقعية.

أشرنا من قبل الى ان الملكية (الثروة) كانت تحتل احدى المراتب العليا في سلم القيم في بلاد الرافدين القديمة. كيف اذن يمكن تفسير ظاهرة التخلي عن الملكية؟

ان النصوص الأدبية المتوفرة تشير الى ان مثل هذه الحالات، رغم ندارتها، قد وقعت بالفعل : فهاهو بطل ملحمة «اللاهوتي البابلي» يعلن لصديقه فجأة:

133. اريد هجر البيت
134. حسن، لا حاجة الى الثروة
اريد نحر ضحية للإله، اريد خرق تعاليم الآلهة
136. سانحر ثوراً
سامضي في سبيلي، واتوغل بعيداً
138. سافتح السد، وابعث الطوفان
ساهيم في البراري الشاسعة كاللص
140. ساطوف من بيت الى بيت لأطفئ الجوع

141. ساتشرد جائعاً، وأجوب الطرقات.
وللمقارنة نورد النصائح والمواعظ التالية من «تعاليم شوروباك»(٢٦).

106- O. مع المُلك المنظم جيداً

107- P. لا شيء يقارن يابني

17 -C لا تحفر في وسط الحقل بئراً، فالماء يسبب لك الأذى

56 -B. لا تفتح الماء الذي لا تستطيع التحكم به

61 -G. لا تقتحم بيوت الغرباء

62 -H سيصرخون بوجهك: «اخرج من هنا، اخرج من هنا».

كيف نفهم كلمات هذا المعذب، وكيف نفهم هتاف صديقه؟ الا يشير هذا الى ان المعذب يتخلى عن حياته الاعتيادية؟ ماذا يعني هذا؟ أهي السلبية التامة لانسان بلغ حد اليأس؟ أم يا ترى شيء آخر؟ ج. بوجيلاتي يجد في كلام المعذب إحتجاجاً على القيم التقليدية، وثورة ضد المجتمع الذي أصبح عاجزاً عن الدفاع عن قيمه، وتعبيراً عن النموذج الرومانسي للتشرد، ويكاد ان يكون مسيرة خاصة «للهيبيز»(٢٧).

نعتقد ان تفسير بوجيلاتي «معصرن» بافراط. لقد كان سكان بلاد الرافدين ينظرون «نظرة استخفاف» الى الجبليين والبدو الرحل، الذين لم يألفوا الحياة «الحضرية». ومن الصعب ان نتصور البابلي يهفو الى حياة الترحال، ناهيك عن حياة التشرد. ولكننا نعرف بالفعل حالات معينة تخلى فيها الانسان آنذاك عن نِعم الحياة المترفة، لكنه كان مرغماً على ذلك. فهاهو الاله (آيا) في ملحمة جلجامش يناشد اوتنابيشتم ان يتخلى عن متع الحياة(٢٨):

اهدم الكوخ، وابن سفينة

اهجر الوفرة، واهتم بالحياة

احتقر الثروة، وانقذ روحك.

ومن أجل انقاذ حياته يضطر بطل الطوفان البابلي ان يتخلى عن ممتلكاته ويفر من المدينة، وبهذا يكون قد منح قراره هذا تفسيراً ذا معنيين: «تفسيراً للشعب وأخر للشيوخ»(٢٩).

وهناك مثال آخر: بعد موت أنكيدو يهيم جلجامش على وجهه في الصحاري هرباً من الموت(٣٠):

ارعبني الموت، لم اعثر على الحياة
كقاطع طريق اهيم في الصحارى
التفكير بالبطل، سلبني الراحة
اجري في الصحراء في طريق نائية

لا يوجد في كلمات المعذب ماهو رومانسي، ولا نحس بـ «التغني» أو «الغزل» بالحياة الحرة الطليقة في كلمات جلجامش. ونعتقد ان أسلوب الحياة الذي يبتغيانه ليس أكثر من محاولة يائسة للخروج من المصير البائس. فعندما يترك الانسان البيت والمُلك، ويتخلى عن موقعه الاجتماعي، وعن عناصر مهمة أخرى مكونة لشخصيته، فانه يغير «مصيره» أيضاً، وكأنه يولد من جديد فيصبح إنساناً أخر. عند ذاك فان المصير الذي سبق ان تقرر لذاك الغني، الذي كان يملك بيتاً فيما مضى، لا يمكن ان يبقى مصيراً لهذا الانسان المتشرد الجديد.

نحن ندرك ان المادة التي اعتمدناها في إثبات موضوعتنا الأساسية المقترحة غير كافية. يبقى ان نتمنى بأن هذه المادة تكفي على الأقل لطرح المسألة بالاتجاه المقترح.

قبل أن ننتهي من هذا الفصل لابد من الاشارة الى الملاحظة الأخيرة: ان سمات وعي، وتحسس، وفهم الزمن والمصير والملكية، واسم الانسان، تدل على ان تصورات السومريين والبابليين والآشوريين عن حدود الشخصية الانسانية تختلف جذرياً عن التصورات المعاصرة.

الفصل الرابع

المفاهيم الأخلاقية عند البابليين

ـ ١ ـ

سنكرس هذا الفصل للبحث في المسألة الأخلاقية - الاجتماعية في بابل، كما تناولتها المؤلفات الأدبية في الألف الثاني ومطلع الألف الأول قبل الميلاد. ان الهدف النهائي لمثل هذه الدراسة يتلخص في بلورة فكرة واضحة عن قيم البابليين ومعتقداتهم الأخلاقية، وتحديد إتجاهات السلوك، التي نظمت حياة الناس في تلك البلاد. ولا نعتقد أن هناك ضرورة لإثبات الأهمية التي تكتسبها دراسة المبادئ الأخلاقية لمؤسسي واحدة من أقدم الحضارات التي عرفتها البشرية. وهذا الموضوع ليس مثيراً فحسب، بل يكتسي أهميته الكبيرة لفهم الكثير من جوانب الحياة في المجتمع القديم. ويمكن الادعاء بفهم سلوك الناس، وبالتالي معرفة المسار الشامل للتطور التأريخي، مالم يؤخذ بنظر الاعتبار أسس القيم والأعراف التي تسيرهم. ليس بوسع أحد أن يشكك بالدور العظيم الذي لعبه العامل الايديولوجي في تطور المجتمع في العصر الوسيط والعصر الحديث والعصر الراهن. لذا تتوفر الأسس للإفتراض بأن دور هذا العامل كان كبيراً ومؤثراً في الحضارات القديمة التي شهدتها بلاد الرافدين.

إن دراسة المعتقدات الأخلاقية للمجتمع المعاصر ليست بالمهمة الهينة، رغم توفر الفرص أمام الباحث للتأكد من صحة ملاحظاته ونتائجه. فحجم

المعلومات والبيانات يكاد لا ينتهي من الناحية العملية، بالإضافة الى ان التباين في وجهات النظر وتعدد التعاليم والمبادئ والمنظومات الأخلاقية يشكلان صورة في غاية التعقيد أمام الباحث. أما في المجتمع التقليدي القديم فقد كانت المعتقدات الأخلاقية أكثر تجانساً لكن هنا تبرز صعوبات جمة ومن نوع آخر، وهي ليست أقل من الصعوبات التي تجابه الباخث في معتقدات المجتمع المعاصر. وعندما يدور الحديث عن التعاليم الأخلاقية في المجتمع القديم، لابد أن يؤخذ بنظر الاعتبار أن تلك التعاليم لم تكن قائمة ومتبلورة بحد ذاتها في الحياة الروحية للسومريين والبابليين. لقد كانت معتقدات الناس الأخلاقية وفي ظل الظروف التي كانت سائدة آنذاك، متشابكة ومترابطة بالمعتقدات الدينية والتشريعية والكونية والاجتماعية، مكونة بمجموعها تصورات موحدة متكاملة. لذلك لا يمكن أن تتم أية دراسة جادة للتعاليم الأخلاقية عند القدامى بمعزل عن دراسة مجمل الحياة الروحية. وسنضطر، لسهولة التحليل، أن نتناول المعتقدات الأخلاقية بشكل مستقل، على ان نتذكر دوماً الطابع الاصطناعي لهذه العملية (عملية الفصل).

منذ البداية تبرز أمامنا معضلة المصادر. ان عدد النصوص المتوفرة محدود جداً أما نوعية غالبيتها فتدعو لأن نتمنى الأفضل. لم يصلنا من بلاد الرافدين أي وصف للتقاليد والأعراف، أو أية نصوص أخلاقية، لا بل إن وجود مثل هذه النصوص أمر مشكوك فيه. يمكن وصف الحضارة البابلية، من وجهة نظر علم اللاهوت، بأنها «حضارة النصوص»، وليست «حضارة القوانين» (ولنقل ان هذا يميزها عن الحضارة الاغريقية). وتعني عبارة «النص» بالنسبة لنا كل خبر بلغنا، معبراً عنه بأية منظومة من الاشارات: لذلك فإن القصيدة الملحمية، والنقوش، والرموز، والطقوس، والتعاويذ تصبح وفق هذا المفهوم «نصوصاً» في جميع اللغات السامية. ويمكننا بشكل عام أن نتصور الحضارة بكونها مجموعة من النصوص. أما اذا توخينا الدقة فنحن نتحدث عن ميكانيزم انتاج مجموعة من النصوص، وعن النصوص المعبرة عن الحضارة. ولئن كانت بعض الحضارات يمكن أن تفهم كمجموعة من النصوص المرقمة، فإن حضارات أخرى تطرح نفسها كمجموعة من القواعد والقوانين التي تنظم تكوين النصوص. وبكلمة أخرى: في الحالة الأولى تتحدد القواعد كمجموعة سوابق، وفي الحالة الثانية - لا توجد السابقة إلا في حالة وصفها بالقاعدة المطلوبة. وان «حضارة النصوص» بشكل عام لا تتميز بالنصوص الضخمة و

«التصوص عن النصوص». وما نشير إليه سيتأكد فيما بعد، إلا انه يفسر لنا من الناحية الأخرى الوضعية التي تشخص عند البابليين في شتى مجالات المعرفة، كالرياضيات وعلم الفلك، و «الأدب» و «العلوم الطبيعية» والقواعد. ويمكن وصف هذه الوضعية على النحو التالي: الإنعدام التام للشروح والتعليقات، بل وحتى الوصف والتعميم، بالرغم من الحجم الكبير للحقائق والاكتشافات[٢]. وفي وضع كهذا فإن أفضل وأوثق المصادر التي يمكن أن تساعدنا في رسم الصورة الحقيقية للمعتقدات الاجتماعية - الأخلاقية عند البابليين هي النصوص التي تشتمل على أكبر عدد من الآراء التي لا تحتمل الاجتهاد والتأويل والتفسيرات المختلفة والمعاني المتعددة.

لم تكن عند البابليين عادة تخليد الموتى بواسطة النقوش التذكارية في الأضرحة. لذلك فإن هذا المصدر المعلوماتي الهام، الذي كان بوسعه أن يقدم للباحث معلومات قيمة عن الأعراف والمعتقدات الدينية والأخلاقية لمختلف طبقات المجتمع، يكاد يكون غائباً في بلاد الرافدين[٣]. إن العدد الكبير من التراتيل والأدعية والتعاويذ والنصوص الملكية يمكن أن يعوض جزئياً عن المعلومات التي تقدمها نقوش الأضرحة. وقد تكون «كتابات الملوك» التي يستعرض فيها الحكام انجازاتهم وأعمالهم الجليلة أمام الآلهة والبلاد، وكذلك الصلوات والتراتيل التي تبجل الآلهة قد ألّفت بشكل يتيح لها صدىً واسعاً في أوساط عريضة. لكن الفضل الأول في ظهور هذه النصوص يعود الى المعابد والقصور، وعليه لابد أن يكون هذا الوضع قد ترك طابعه عليها. ومن الصعب جداً على المرء أن يجزم ما اذا كانت هذه النصوص تعبر بالفعل عن آراء البسطاء من أفراد المجتمع. لذلك فإن المعلومات التي يمكن أن تستخلص منها تكون أقل أهمية من المعلومات التي تقدمها نقوش الأضرحة الفردية والجماعية، كما هو الحال مع الأضرحة الرومانية. والشيء المهم الآخر هو ان المقابر والأضرحة تسمح بتكوين تصور عن معتقدات جماعات إجتماعية محددة، في حين لا تقدم لنا الكتابات الملكية والتراتيل مثل هذه المعلومات الدقيقة والمفصلة.

ولابد أيضاً من التذكير بالحقيقة التالية: الكثير من النصوص الملكية في بلاد الرافدين لم تكن موجهة إلى الجيل المعاصر، بل إلى الأجيال القادمة والآلهة. فالوثائق التي تتبجح بالإنتصارات والإنشاءات الضخمة وتتباهى بكنوز المعابد الغنية،..الخ، لم تكن تعرض في المناطق العامة أمام الجمهور، بل

كانت تدفن في أسس البنايات أو في المناطق الجبلية الوعرة المنعزلة. ولم تكن هناك، كما يبدو، حاجة لعرض هذه النصوص أمام الناس. فبدونها كان المعاصرون يعرفون «كل شيء» إما لأنهم كانوا شهوداً لما حدث، أو لأنهم سمعوا بذلك. ويبدو ان الحكام لم يلجأوا إلى الأساليب المباشرة لإرغام الناس وحملهم على تقديم الطاعة والولاء، رغم ماكانت بين أيديهم من إمكانيات غير محدودة للقيام بذلك. لقد كانت هناك كتابات ملكية موجهة للمعاصرين أيضاً، لكن الجهة الأساسية التي خاطبتها تلك النصوص هم الآلهة والأحفاد. وكان لهذا الأمر أثره الكبير على نبرة ومحتوى هذه النصوص، بحيث انها اكتست طابعاً «ملحمياً» خاصاً.

ليس بوسعك أن تصبح عظيماً في زمانك، فالعظمة ترحل دائماً إلى الأحفاد، حين تمسي أنت في عداد الماضي بالنسبة لهم، فتكون موضوع الذكرى، لاموضوع الاحتكاك المباشر والمعايشة الحية.. فالظاهرة في عالم الذكرى تكون في إحتكاك خاص وفي ظروف لها قوانينها الخاصة وتختلف جذرياً عن ظروفها في عالم المشاهدة الحية والمعايشة الحياتية والعملية. فكل مايمكن وينبغي أن تعكسه الكلمة الفنية هو مايستحق أن يعرفه الأحفاد ومايجب أن يرسخ في ذاكرتهم. هكذا يجب أن يتكون النموذج القدوة أمام الأحفاد... والمهم هنا هو نسبة الأزمنة: إن النبرة القيمة لا تكمن في المستقبل ولا تهدف الى خدمة هذا المستقبل، وهي ليست من أجله، بل تخدم الذكرى المستقبلية عن الماضي، من أجل توسيع العالم المطلق للماضي وإغنائه بعناصر جديدة(٤). وعند إهمال هذه الخصوصية التي تتمتع بها النصوص الرسمية القديمة، فإن الباحث يجازف في الوقوع في «التعصرن» حين يتعامل معها شاء ذلك أم أبى.

تبدو الوثائق التشريعية والحياتية البابلية من الناحية العملية عديمة الجدوى لحل المعضلة التي نحن بصددها، لأن تلك النصوص، وفي أحسن الأحوال، تعكس الواقع، أي، اذا شئنا التعبير بلغة الفلاسفة المعاصرين، تعكس أخلاقيات « الدوائر العليا» وليس الدوائر المعنية. لذلك فإن استخدامها لإعادة تركيب الأعراف الخلقية والمعتقدات الأدبية عند البابليين لن يجدي نفعاً. لاشك ان الوثائق التشريعية والحياتية تشكل مادة ضرورية لا يمكن الإستغناء عنها عند رسم صورة الحياة الواقعية للمجتمع. هنا أيضاً علينا أن نتذكر دائماً الطابع الأحادي الجانب للواقع الذي تسلط عليه أضواء تلك

الوثائق، بالفعل، فإن صورة الحياة الروحية (والحياة الاعتيادية بالذات) لأي مجتمع، والتي تتشكل على أساس الوثائق القضائية وسجلات العمليات الربوية، ستبدو صورة كئيبة جهماء غير واقعية.

لاشك ان أهمية القوانين البابلية لحل هذه المعضلة أكبر بكثير من أهمية الوثائق القضائية والربوية. لكن هذا النوع من الوثائق، وبحكم سماته النوعية الخاصة قاصرأيضاً عن التمييز الموضوعي بين المسائل المتعلقة بالأعراف الخلقية ومستويات القيم التي تبلورت في المجتمع البابلي. بالاضافة الى ذلك فإن تلك القوانين لا تعكس جميع المعتقدات الأخلاقية وقواعد السلوك.

إن التعامل مع الملاحم البطولية والأسطورية السومرية والبابلية يتطلب حذراً خاصاً. فالملاحم والأساطير والفنون الفولكلورية تتمتع بسمات بنيوية محددة، تجعل من غير الممكن تعميم قواعد العلاقات القائمة بين شخصياتها على المجتمع الذي تترعرع فيه هذه الفنون(٥). ومن الموسف ان الباحثين يغضون النظر عن هذا الجانب، ويطبقون في حالات كثيرة السلوك والعلاقات والروابط بين الشخصيات في الأسطورة والرواية والأغنية على مبدعي هذه الأغاني والأساطير(٦).

في هذه الظروف لا نستطيع أن نتصور مدى الأهمية التي يقدمها «أدب الحكمة» البابلي. يجمع علماء الآشوريات تحت هذا المصطلح عدداً كبيراً من النصوص المدونة في اللغتين السومرية والأكدية: النصائح الأخلاقية، ومجموعات الأمثال، والمواعظ، والتراتيل، والحوارات العلمية، ومؤلفات أخرى. فبالإضافة الى الندم والتوبة والبكاء والتنجيم والتنبؤ بالمستقبل وسلسلة تعاويذ «شوربو» و «عزاء قلب الآلهة» وكلها تقدم لنا تصوراً واضحاً عن القيم السلبية (السمات والتصرفات التي تعرض صاحبها للإدانة) فإن «أدب الحكمة» يشكل مجموعة هامة من المصادر التي تساعد على إعادة بلورة الآراء والمعتقدات الأخلاقية البابلية.

وهكذا، فإن مصادرنا الكامنة متنوعة جداً بطبيعتها ومحتواها. لقد وصلتنا من مدن ومناطق متعددة، وترقى الى عصور تأريخية مختلفة – من القرن الخامس عشر حتى القرن الثالث قبل الميلاد – وليس من الغريب أن تبرز وجهات نظر متباينة لتفسير القضايا الواردة في هذه المصادر.

يعتقد فون زودن ان تطور الأفكار الأخلاقية والأدبية في بابل قد مرّ بمرحلتين: حتى منتصف الألف الثاني قبل الميلاد، ومابعده(٧). لكن النصوص

الجديدة التي اكتشفت ونشرت فيما بعد تشير الى عدم توفر مايبررهذا التقسيم[٨]. ويبدو أن التباين والتناقض لم يكونا بفعل عامل الزمن (أي التطور التأريخي للأفكار الأخلاقية) بقدر ماكان ناجماً عن العامل الاجتماعي – الثقافي. نحن بدورنا نميل الى الفكرة التي تؤكد على عدم حصول طفرات أو تحولات جذرية في المعتقدات الأخلاقية، منذ نشوء الدولة البابلية القديمة حتى الفتح الفارسي. ليس هناك شك في ان الظروف الحياتية للمجتمع قد تبدلت تبدلاً جذرياً، وبالارتباط مع هذا التبدل تغيرت الصورة العامة للحياة الروحية. لكن الفكرة البابلية لم تخرج عن إطار التصورات والمعتقدات التقليدية التي تبلورت عند مطلع الألف الثاني قبل الميلاد. كل مافي الأمر ان مواضيع معينة كانت تحتل مركز الصدارة ثم تراجعت، وان بعض المعتقدات كانت سائدة أحياناً ثم انحسرت أحياناً أخرى. ولكن لم تبرز قضايا جديدة جذرية في غمار هذا التقدم والتراجع. أما الاختلاف الملاحظ فجاء، حسب رأينا، نتيجة وجود مستويات عديدة من الوعي الاجتماعي في آن واحد.

فلابد لمجتمع تطورت بنيته الاجتماعية،كما كان عليه المجتمع البابلي في الألف الثاني – النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد، ان تتباين فيه الظروف الحياتية تبايناً كبيراً حسب مختلف الفئات والجماعات السكانية (طبيعة العمل، مستوى المعيشة، مستوى التعليم، وأوقات الفراغ). وكان لابد لذلك التباين أن يجد إنعكاسه في مجال الايديولوجيا، وخاصة في بعض السمات المميزة للمعتقدات الأخلاقية لممثلي مختلف الطبقات الاجتماعية. لقد كانت المعايير والمتطلبات الأخلاقية والمعنوية شاملة لجميع أفراد المجتمع (كما يبدو). ولكن حديثنا يدور عن الاهتمامات والمتطلبات والأفكار والمفاهيم التي تكمن وراء هذه المعايير والقواعد، وكذلك عن الاختلاف والتباين في درجات هذه القيّم.

إن النشاط الأخلاقي لوعي الانسان عملية ذات خصوصية عميقة جداً، ولا تتوقف هذه العملية على الإجراءات العقلية والمنطقية للخيار والتحليل فحسب، بل وعلى التأثير الوجداني الباطني أيضاً. مع ذلك لو نظرنا الى الأخلاق على مستوى سلوك جماعات إجتماعية واسعة، وليس من خلال منظار الاختيار الأخلاقي الفردي، سنجد أن أفكار ودوافع كل جماعة تبقى راسخة جداً، ومثبتة في التعاليم الأخلاقية الخاصة بالطبقات والجماعات (سواء كانت هذه التعاليم مثبتة كتابياً أم لا)[٩].

إن عملية رسم وإستبعاث الحياة الروحية والعقلية للمجتمع البابلي بكل تفاصيلها وخصوصيات الآراء الاجتماعية - الأخلاقية لمختلف الجماعات والطبقات الاجتماعية تبقى من مهام المستقبل، وربما المستقبل البعيد جداً. لذلك سنضطر في المراحل الأولى من البحث الى التوقف عند المبادئ والمفاهيم العامة للأخلاق البابلية، والقيام بالمحاولات الأولى للفرز الاجتماعي للتصورات الأخلاقية. وحل هذه القضايا لا يمكن أن يتم إلا على أساس التحليل الدقيق للنصوص. ولاستخدام أي مصدر كتابي قديم، كمصدر لاستبعاث المفاهيم الأخلاقية، لا تكفي إستعادة تأريخ النص (تحديد زمن ظهوره وانتشاره واكتشاف الاقتباسات)، بل من الضروري أيضاً تحديد شيء آخر، ألا وهو الغرض الوظيفي للنص وظروف شيوعه (انتشاره وانتقاله) وسعة انتشاره وشعبيته والجهة التي يخاطبها النص ودائرة قرائه المحتملين (أو من سوف يستمع اليه)، وأخيراً الوسط الذي نشأ فيه؛ ومن الضروري أيضاً تكوين فكرة واضحة عن خصوصية كل مصدر أثري، لتجنب أية محاولة لاستخلاص المعلومات التي لا وجود لها في النص موضوعياً. بعد مثل هذا التقييم الداخلي للنص نستطيع بثقة نسبية أن نحدد وجهات نظر كل طبقة إجتماعية وجدت إنعكاسها فيه.

ليس أمامنا في الوقت الراهن سوى أن نقترح، بصورة أولية، تقسيم المصادر المتوفرة الى مجموعتين: تضم المجموعة الأولى تلك النصوص التي تعكس المفاهيم والآراء العامة المتفق عليها، أو على الأقل كانت معروفة من قبل جمهرة واسعة من الناس، مثل المواعظ المدرسية، والأمثال، والقوانين، وتعاويذ «شوربو» وغيرها. وتضم المجموعة الثانية المؤلفات التي كانت مقتصرة على دائرة ضيقة نسبياً من الكتبة والكهنة والمتعلمين والتي تعكس آراء النخبة الواعية من المجتمع القديم مثل «الحوارات العلمية» وبعض الصلوات، وبعض التراتيل، والنصوص الأدبية، وبعض القصائد الشعرية، مثل «المعذب البريء».

سبق ان كرسنا أحد البحوث لدراسة اللوح الثاني من سلسلة «شوربو» الذي يمثل نصوص المجموعة الأولى، وفق التصنيف المشار اليه[١٠]. وتناولنا بعض مصادر المجموعة الثانيةخلال دراستنا المواضيع الأخلاقية البابلية[١١]. وسنحاول خلال هذا البحث تحليل مجموعة أخرى من هذه المصادر ومقارنتها مع مصادر المجموعة الأولى، وسنضع في أساس هذا البحث المؤلف الشعري

المعروف عند علماء الآشوريات تحت اسم «اللاهوتي البابلي». كان لاندسبرجر[١٢] أول من أطلق هذه التسمية على القصيدة، وذلك عام ١٩٣٥، وأصبحت تعرف اليوم بهذا الاسم، رغم انه لا يعكس بدقة فكرة القصيدة (انظر القسم الرابع من هذا الفصل).

ولكي نبتعد عن شرك المصطلحات فاننا سنعتمد تسمية «اللاهوتي» هذه، علماً ان الاسم الأصلي للقصيدة قد ضاع، حسب إدعاء مكتشفها.

لقد وقع الاختيار على هذه القصيدة كموضوع أساسي للبحث للإعتبارات التالية: تكتسي القصيدة أهمية من الدرجة الأولى عند دراسة المبادئ الأخلاقية البابلية، لانها تسمح بالتعرف على المعضلات التي كانت تثير قلق واهتمام الفئات المتنورة من المجتمع البابلي، وهي الجهة المبدعة للحضارة الروحية في بابل. وقصيدة «اللاهوتي» كما نعتقد، ليست مجرد نموذج من الأدب العلمي البابلي، بل تشكل قمة الفكر الأخلاقي والديني –الفلسفي عند البابليين. وتسمح لنا المقارنة بين هذه القصيدة والآثار الاعتيادية للمجموعة الأولى الوقوف على ماكان مشتركاً بين حاملي الحضارة الرفيعة ومعاصريهم من البسطاء، وعلى المواضيع التي تتقاطع عندها وجهات نظرهم. أضف الى ذلك ان هذه القصيدة ليست بالأثر الأدبي الوحيد المعزول، بل ترتبط في محتواها ارتباطاً وثيقاً مع مجموعة من المؤلفات الأدبية البابلية الأقدم والمكرسة أيضاً لموضوع «عذاب الأبرياء». تتوفر مالايقل عن ثلاثة مؤلفات مكرسة لهذا الموضوع، ويمكن بمجموعها أن تشكل في الأدب البابلي «الوعظي» إتجاهاً محدداً[١٣]. لذلك فان دراسة وتحليل «اللاهوتي البابلي» لا يمكن أن يتما بمعزل عن دراسة هذه المؤلفات وهكذا فدراسة «اللاهوتي» تعني البحث في مجموعة كاملة من النصوص الشعرية التي تشكل مصادر هامة لإعادة تشكيل المبادئ الأخلاقية البابلية. لقد انبثقت مؤلفات هذه السلسلة من توبة المذنبين، والتضرع للآلهة..الخ، لكنها تختلف عن النصوص الطقوسية بطابعها «الدنيوي» وتعتبر بحد ذاتها تأملاً حراً في القضية الفلسفية للعذاب الانساني.

وتكتسي قصيدة «اللاهوتي» أهمية قصوى لعدة أسباب أخرى: فهي من بين المؤلفات الأدبية البابلية النادرة التي يعرف اسم مؤلفها، وتكاد تكون الوحيدة من بين المؤلفات التي يمكن تحديد زمن كتابتها بدقة تقارب عشرات السنين. وتوفر مؤلفات أخرى مقاربة لها بمحتواها يسمح ليس فقط بدراسة هذا

المؤلف على خلفية ظروف تأريخية وإجتماعية ملموسة، بل ويسمح أيضاً بطرح تساؤلات حول موضوع القصيدة: كيف كان وضع التقليد وحرية الابداع في الأدب البابلي، وماذا بشأن التقليد والمؤلف، والمؤلفين وحق التأليف في بابل؟

تشغل مسألة الأبرياء في الأدب البابلي موقعاً هاماً متميزاً. وتأثير الأدب البابلي على آداب دول الشرق الأدنى القديم معروف للجميع. لذا فان مقارنة «اللاهوتي البابلي» والمؤلفات الأدبية البابلية الأخرى مع «سفر أيوب» تشكل موضوعاً هاماً له آفاق واسعة لدراسة طبيعة الصلات الأدبية الداخلية في الشرق القديم.

أما من الناحية الفنية فإن قصيدة «اللاهوتي» لا تفتقر الى القيم الفنية المميزة، ولربما نالت تقييماً رفيعاً من قبل العارفين والمتذوقين في حينه. كل هذا يمنح هذه القصيدة الحق في أن تكرس لها دراسة دقيقة متأنية. لقد أثارت هذه القصيدة إهتمام علماء الآشوريات منذ زمن بعيد. وسنحاول تقديم عرض مركز لتأريخ دراسة هذه القصيدة.

في ربيع عام ١٨٩٥، صدرت نفس المقاطع من القصيدة بثلاث طبعات في آن واحد تقريباً. نشر س. سترونغ ترجمة وموجزاً تأريخياً عن ثلاثة مقاطع من بابل، كانت بحوزة ت. بينجر. والمقاطع الثلاثة هي: (BM - 40098 , BM - 401246 , BM - 34773). ونشر الباحث نفسه أربعة مقاطع من مكتبة آشور بانيبال هي : (K - 8491, K- 3452, K - 9290 + 9297)[١٤]. وقام زميرين بنشر رموز وموجز تأريخي لنفس المقاطع (باستثناء المقطعين الأخيرين من بابل) مع إضافة مقطعين آخرين: (K- 14022, K- 84631)[١٥]. وبعد فترة وجيزة صدر كتاب ج. كريغ الذي ضمنه موجزاً تأريخياً لجميع المقاطع المذكورة[١٦]. ولم ينته الأمر دون مساجلة حادة بين كريغ وزميرين اللذين تبادلا ملاحظات لاذعة جداً بسبب إختلافهما في قراءة المقطع الأخير (K - 14022)[١٧]. الذي لم يكن له (حسب اعتقاد الباحثين المتقدمين) أية علاقة بقصيدة «اللاهوتي البابلي»[١٨].

لاشك ان نسخة كريغ هي الأدق بين النسخ الثلاث، ولكن تبقى دراسة زميرين للقصيدة هي الدراسة الأهم.

يعتقد زميرين ان القصيدة تتألف من خمسة وعشرين موشحاً، وكل موشح مركب من أحد عشر سطراً. وان الأسطر الأحد عشر تبدأ بنفس الرمز. وأشار الباحث أيضاً الى ان الرموز الأولى للقصيدة تشكل مايعرف بالـ

acrostic*. وقد حاول تحديد تركيب النص ووزع ماتم إستخلاصه من الألواح السليمة على أربعة أعمدة: عمودين في الوجه الأول وعمودين في الوجه الثاني. وحسب الاقتراح الذي تقدم به ستبدو القصيدة على النحو التالي:

العمود الأول	العمود الثاني	العمود الثالث	العمود الرابع
1 a	9 [ ]	16 as	21 i
2 na	10 [ ]	17 ma	22 li
3 ku	11[ ]	18 su	23 u
4 [ ]	12 ub	19 ka	24 sar
5 [ ]	13 bi	20 sa	25 ri
6 gi	14 [ ]		
7 il	15 ma		
8 kl			

وفي حينه طرح زميرين وجهة نظر صائبة: يجب أن يكون اسم مؤلف القصيدة في الـ acrostic بعد الموشحات الثلاثة الأولى التي تشكل ضمير المتكلم (أنا). ولكنه في نفس الوقت إفترض وجود إحتمال آخر لبناء القصيدة(١٩).

في عام ١٨٩٦ نشر لوح آخر من مدينة سيبار ورد فيه اسم المؤلف موضحاً برموز تخطيطية مختلفة(٢٠). ولكن العلاقة بين هذا اللوح وقصيدتنا لم تكتشف إلا بعد مرور أربعين عاماً(٢١).

كان ف. مارتين أول من حاول ترجمة وتفسير القصيدة. وفي عام ١٩١٩ نشر إ. ابلينغ لوحاً جديداً من مدينة آشور برقم vnt - 10567(٢٢). واتضح ان هناك موشحين آخرين يقعان بين الموشح ١٩ والموشح ٢٠ حسب التركيب المقترح من قبل زميرين. وبعد ثلاث سنوات كرس ابلينغ لهذا المؤلف بحثاً خاصاً، وكان أول من أشار الى الطابع الأخلاقي لمحتوى القصيدة، الا انه لم يستطع التغلب على الكثير من الصعوبات المتعلقة بالترجمة والتفسير والتأريخ(٢٤). وكان العالم الألماني يعتقد، كغيره من العلماء الذين سبقوه، انه يتعامل مع مونولوج، ويبدو انه كان يستبعد أي إحتمال آخر. لقد فهم ابلينغ النص بكونه شكوى معذب متذمر قادته المحن القاسية، التي ألمت به، الى حالة اليأس من العدالة الالهية.

* acrostic قصيدة إذا جمعت حروف أوائل ابياتها أو أواخرها شكلت كلمة أو عبارة سلسلة كلمات متساوية الطول مرتبة بحيث تكون قراءتها عمودياً مطابقة لقراءتها أفقياً.

وأطلق على القصيدة إسم «الكنسي البابلي – ecclesiatic». وعند تطرقه الى تأريخ تأليف القصيدة أشار إبلينغ الى بعض المصطلحات القديمة والكلمات الغريبة (التي بطل استعمالها) التي تسمح بتحديد تأريخ كتابتها في نحو القرن الخامس عشر – القرن الرابع عشر قبل الميلاد[٢٥].

خطا ب. دروم خطوة كبيرة في دراسة القصيدة فقام بتحليل نقدي لترجمة مارتين وإبلينغ[٢٦]، وكان أول من أشار الى صيغة النداء التي تتكرر في القصيدة، وصيغة الشخص الثاني، واستنتج ان النص عبارة عن حوار بين مجهولين(آ) و (ب)، المعذب والصديق. يبدأ الحوار بشكوى المعذب، التي تشكل محتوى الموشح الأول، يلي ذلك رد الصديق، حيث تشكل مواساته وتعازيه محتوى الموشح الثاني. هكذا بنيت القصيدة: موشح هو كلام (آ) المعذب، والموشح الذي يليه هو رد الصديق (ب). وهكذا، فالمواقع التي كانت عند ابلينغ تبدو متناقضة وغير متساوقة في التسلسل «الحوار – الشكوى» وجد فيها دروم منطق الحوار – الجدل. لقد عبر الباحث الفرنسي عن وجهة نظر مفادها ان النص أقرب الى كتاب «سفر أيوب» منه الى «الكنسي»[٢٧]. ولا يقتصر التشابه مع «سفر أيوب» على الوضعية العامة التي تصفها كل من القصيدة وكتاب التوراة (تقوى البطل وقناعته وسعادته الأولى، ثم المحن والنوائب التي انهالت عليه فجأة) بل أيضاً في الكثير من المواقف التفصيلية التي، كما يقول دروم، تذكر بحوار أيوب مع فينامنتين. كان دروم يظن النص ناقصاً وان تتمته مازالت مجهولة، وكان يعتقد انه المصدر الأصلي المباشر لكتاب التوراة. من خلال دراسة وتحليل القصيدة توصل دروم الى ان اسم المؤلف يأتي بعد الموشح الثالث، وابتداء من الرمز (KA) يبدأ نعت ما، لم يستطع تحديده بالضبط. ولم يحاول الباحث تحديد زمن كتابة القصيدة بدقة، واكتفى بالإشارة الى انها كتبت قبل الألف الأول قبل الميلاد[٢٨].

لم يُقيّم عمل دروم من قبل علماء الآشوريات في حينه. فقد أدرج ب. مايسنر نص القصيدة في أحد أجزاء مؤلفه الضخم، معتمداً تفسير ابلينغ[٢٩]. وضمن ابلينغ نفسه مؤلفه الجديد «مختارات من النصوص الشرقية» ترجمته القديمة دون أية إضافة أو تعديل. وتجدر الإشارة الى ان الكتابين قد تأخرا كثيراً في دور النشر قبل صدورهما، لذلك ليس من المستبعد أن يكون الباحثان قد أعدا كتابيهما قبل صدور دراسة دروم.

في عام ١٩٣١ نشر س. هيد مقطعين من مدينة سيبار ,BM - 76506)

(BM - 66882)[٣٠]. لكن هيد لم يلاحظ العلاقة بين هذين المقطعين وقصيدة «اللاهوتي». وقد أشار ابلينغ الى هذه العلاقة فيما بعد، وقد خص جزءاً من دراسته الجديدة للتعليقات، ومن ثم قام لابات بترجمة ودراسة التعليقات[٣١].

كان كتاب لاندسبرجر[٣٢]، الذي سبقت الإشارة اليه، حصيلة دراسات متعددة، امتدت نحو أربعين عاماً. قام هذا العالم بجمع ودراسة كل ماصدر عن القصيدة من شروح وترجمات، وأرفقها بترجمته الجديدة، التي مازالت تحتفظ بأهميتها حتى يومنا هذا. وتعرف لاندسبرجر على اسم المؤلف واستطاع أن يحدد الـ acrostics بصورة متكاملة: «أنا ساجيل -كينام- اوبيب، المعوز وخادم الآلهة والملك». وأشار لاندسبرجر الى ان الرمز الأخير من القصيدة (MA) ليس بداية لموشح جديد، إنما يؤدي دور الرابطة.

تتألف القصيدة من سبعة وعشرين موشحاً ويمكن أن تدون في لوح واحد. ويعتقد الباحث ان تحديد تأريخ دقيق لكتابة القصيدة يكاد يكون مستحيلاً، أما بصدد الكلمات القديمة الغريبة التي أشار اليها إبلينغ فإنها كانت غريبة منذ القرن الخامس عشر قبل الميلاد[٣٣]، في حين يعتقد زودين ان القصيدة كتبت قبل عام ٨٠٠ قبل الميلاد[٣٤].

توصل لاندسبرجر، من خلال تحليل تطور الحديث في الحوار الى ان القصيدة عبارة عن استرحام طقوسي. وفي حالتنا هذه استرحام لدى الآلهة التي تسمح بعذاب الأبرياء. أما التحليل الفلسفي للقصيدة فبقي خارج إطار البحث.

في الأربعينات عاد إ. شتام الى قصيدة «اللاهوتي» مرتين وفي عام ١٩٥٠ صدرت الترجمة الانجليزية للقصيدة[٣٥]. وفي عام ١٩٥٢ نشر ب. وليمس ثلاثة مقاطع قصيرة من النص، وقد أتاحت هذه المقاطع تدقيق بعض الأجزاء وملء مجموعة من الفراغات الصغيرة[٣٦].

تعتبر دراسة أ. لامبرت آخر دراسة متكاملة عن القصيدة، وهي الأفضل من جميع النواحي[٣٧]. قام العالم الانجليزي بنشر مقدمة تأريخية مفصلة عن جميع المقاطع وحل للرموز وترجمة جديدة مع شرح وتعليق أدبي مستفيض. ولم يتوقف في المقدمة عند قراءة محتوى القصيدة، بل تطرق الى المعنى الفلسفي للحوار. إلا ان الكاتب،حسب رأينا، أزاح جانباً بعض النبرات المنطقية، ووضع في المرتبة الأولى التعابير والمفاهيم التي لا تشكل المحتوى الأساسي للحوار. لقد أعار لامبرت إنتباهه الى التصادم بين فكرة تقرير العقاب الإلهي

في الحياة الأخرى مع ماينـاقضه من الأمثلة الدنيوية، الا ان البـاحث، حسب اعتقادنا، لم يلاحظ حل المعضلة، فاستنتج ان مؤلف القصيدة عجز عن حل التناقض بين المعتقدات الراسخة في الأعماق والحياة الواقعية(٣٨).

يسمح التحليل البلاغي للقصيدة، حسب رأي لامبرت، بتحديد تأريخ كتابتها بحوالي سنة ألف قبل الميلاد، علماً بأنه يؤكد على عدم دقة هذا التأريخ، مشيراً في نفس الوقت الى عدم توفر المعطيات التي تسمح بتحديد تأريخ دقيق بين سنة ١٤٠٠ و ٨٠٠ قبل الميلاد(٣٩). وقد عُثر فيما بعد على مايدعم وجهة نظر لامبرت. فقبل ثلاث سنوات من نشر كتاب «المواعظ الأدبية البابلية» نشر لامبرت قطعة صغيرة من اللوح K 10802 تشتمل على قائمة بالنصوص الأدبية(٤٠). وقد ورد ذكر قصيدة «اللاهوتي» ضمن هذه القائمة، الا ان هذا الجزء من اللوح كان مشوهاً جداً. ثم ان مجرد ذكر القصيدة لا يضيف أي شيء جديد. ولكن بعد أن أصبح نص اوروك معروفاً، إذ نشر عام ١٩٦٢ من قبل فان ديك(٤١)، استطاع كل من لامبرت(٤٢) وفان ديك(٤٣) أن يتوصلا الى اسم مؤلف القصيدة، وهو «سيغال - كينام- اوبيب» وكان من معاصري حدد - ابال- ادينا، أحد ملوك السلالة الثانية في ايسن (١٠٦٩ - ١٠٤٨ قبل الميلاد). وهكذا يمكن القول ان تأريخ كتابة القصيدة أصبح محدداً بدقة في النصف الأول من القرن الحادي عشر قبل الميلاد (للتفصيل انظر القسم الثالث من هذا الفصل).

ومن الدراسات التي صدرت في السنوات الأخيرة يمكن الاشارةالى دراسة د. بورجر(٤٤)، وهي دراسة نقدية لكتاب لامبرت، مع إضافات وملاحظات مهمة لتدقيق قراءة النص، وكذلك الترجمات الجديدة للقصيدة (الترجمة الروسية والايطالية)(٤٥)، والانجليزية(٤٦) والفرنسية(٤٧).

بالاضافة الى كل ذلك فان قصيدة «اللاهوتي البابلي» تشكل أحد المصادر الأدبية الهامة التي اعتمدها وأشار اليها الكثير من علماء الآشوريات. ولا نعتقد ان هناك ضرورة للتوقف عند هذه الإشارات.

- ٢ -

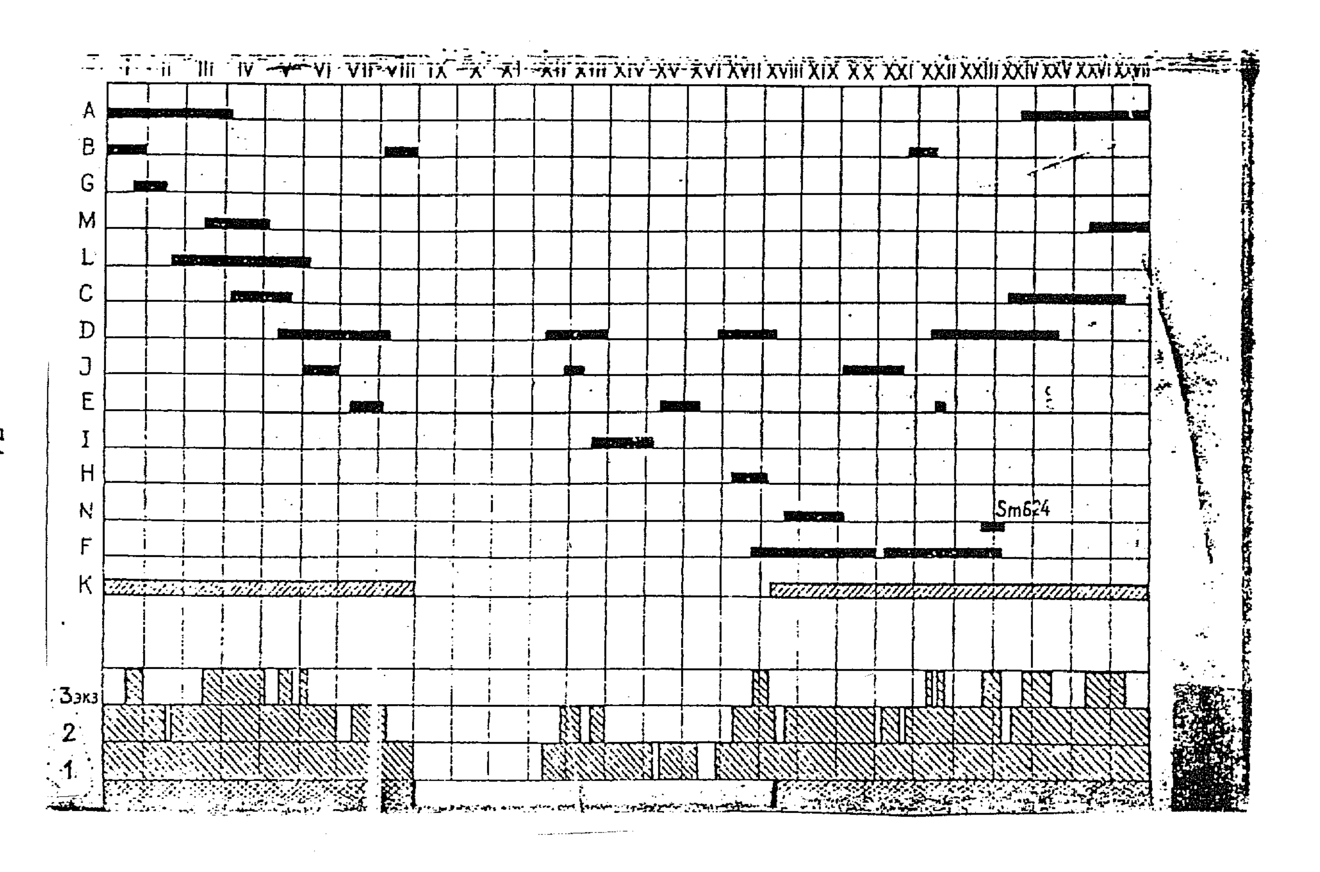
بلغ عدد النسخ المكتشفة من قصيدة «اللاهوتي البابلي» حتى الآن احدى عشر أو أربع عشرة نسخة. ولم يضبط العدد النهائي بدقة لأن الذين يتعاملون مع المواد الأثرية الأصيلة لا يستطيعون دائماً تحديد ما إذا كانت المقاطع المكتشفة تعود الى لوح مسماري واحد أم لا. وإضافة الى هذه النسخ تتوفر بين أيدي الباحثين اليوم مجموعة من الشروح والتعليقات البابلية على القصيدة، ولكن واقع الحال يشير الى ان عملية استكمال النص مازالت بعيدة عن المنال. فمن بين الموشحات السبعة والعشرين التي تتألف منها القصيدة لا يتوفر حالياً بشكل كامل سوى تسعة عشر موشحاً، اذ ان ثلاثة موشحات مفقودة كلياً وخمسة موشحات مخرومة ومشوهة جداً. ومعظم المقاطع المكتشفة عبارة عن قطع صغيرة من الألواح الطينية التي تحتوي على ما لا يزيد عن عشرين سطراً.

لتكوين فكرة واضحة عن الوضعية الحالية للنسخ المكتشفة نورد قائمة بالنسخ المتوفرة (انظر الجدول) مع ذكر المواقع التي اكتشفت فيها والأرقام

BM 34733=A-1	بابل	279 - 261; 34 -1
K 8463=B-2	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	1-11, 79-88, 229-236
K 10301=G-3	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	7-17
BM 24633=M-4	بابل	28-45, 279-297
BM 35405=I-5	بابل	18-57
SM 147+K 3452=C-6	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	34-52, 228-289
9297+K 9290=D-7	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	48-80, 125-143, 176-191, 235-269
BM 40098=J-8	بابل	55-66, 131-136, 210-227
13929+K 8491=E-9	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	69-78, 158-169, 237-239
BM 40124=I-10	بابل	139-156
K 5932=H-11	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	179-189
K 1743+K 10858=N-12	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	193-210
VAT 10567=F-13	آشور	185-220, 222-255
SM 624=O-14	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	256-250
الشروحات		
76506+BM 66882=K	سيبار	1-88, 190-297

المتتالية التي رقمت بموجبها المقاطع. وكل نسخة من القصيدة مسجلة تحت رمز خاص من الحروف اللاتينية. والرموز المستخدمة في هذا الجدول مقترحة من قبل لامبرت[٤٨].

ولتوضيح الصورة بشكل أفضل نقترح الجدول التخطيطي المرفق. في الجزء الأسفل من الجدول يبدو النص الكامل للقصيدة على هيئة مرتسم مخطط. وكما هو واضح من الشكل، نجد ان نحو ثلثي النص ممثلين بما لا يقل عن نسختين، وسدس النص ممثل بثلاث نسخ. بينما يشمل الفراغ الموشحات التاسع والعاشر والحادي عشر. الا ان سعة هذا الفراغ قد تثير بعض الإشكالات. ان الـ acrostécs تشير الى وجود فراغ بعد الموشح الثامن، الا انها لا تحدد عدد الموشحات المفقودة. كان زميرين قد حدد هذا العدد بثلاثة، وأخذ برأيه فيما بعد. وافترض لاندسبرجر أن الموشحات المفقودة تبدأ بالرموز : I , NA , AM. وحسب هذا الافتراض قرأ اسم مؤلف القصيدة.



I II III IV V VI VII VIII IX X XI XII XIII XIV XV XVI XVII XVIII XIX XX XXI XXII XXIII XXIV XXV XXVI XXVII
A
B
G
M
L
C
D
J
E
I
H
N
F
K
Sm624
3экз
2
1

I -المعذب

1. مهلاً أيها الحكيم ، أريد أن أسر اليك
2. أريد أن اقول لك
3. ..... أنت
4. خادمك الأمين - أسعى دوماً لتبجيلك
5. أين الحكيم الذي يشبهك؟
6. أين العالم الذي يضاهيك؟
7. أين من يسدي النصيحة؟ أريد أن أروي مأساتي
8. أوشكت على الهلاك. ها حانت نهايتي
9. كنت في عائلتي الأصغر، واختطف القدر والدي
10. أمي، تلك التي انجبتني، مضت الى بلد اللاعودة
11. أبي، وتلك التي انجبتني، تركاني لوحدي.

II - الصديق

12. صديقي المبجل ! انا حزين لما قلت
13. هواجسك يا (عزيزي) نحو الشر تقود
14. عقلك السامي، أصبح كعقل البليد
15. طلعتك البهية ، غدت جهماء
16. نعم، يتركنا الآباء ، وفي طريق الموت يذهبون
17. يعبرون نهر حوبور، هكذا قدر منذ القدم
18. الم ترانت الناس مجتمعين
19. (.......) الأول، ضعيف، لم (...) أهبه
20. يزهو الغني، فمن أسعده؟
21. من يطع الإله يوفق في عمله
22. المتواضع، الذي يمجد الآلهة يجني الثروة

III - المعذب

23. يا صديقي، قلبك بئر لا ينضب ماؤه
24. مياه البحر الفسيح،...

25.اريد نصيحتك، فاسمع قصتي

26. اعرني إنتباهك لحظة، واصغ اليّ

27. الجسد مكبل، والفاقة تعذبني

28. ولى توفيقي، وتركني الحظ

29. القوة ذبلت ، وزال الربح

30. الحسرة والحزن افسدا هيأتي

31. خبز الحقول لا يسد الرمق

32. «كورنو» ، شراب الأحياء لا أستطيع الحصول عليه

33. الن تعود ايام السعادة ثانية ؟ بودي ان أعرف عودتها

IV - الصديق

34. شفتاي موثوقتان

35. اهيف انت، لكن عقلك اختل كالمعتوه

36. سلوكك غدا مشتتاً مختلاً

37. وجهك البديع أصبح يشبه الأعمى

38. مابالك لا تكف عن الالحاح بالتمني؟

39. الظل الغابر يعود بالصلوات

40. رضوان الآلهة يسترجع بالرجاء

41. أولئك الذين لم يغفروا لك، سيشفقون عليك

42. ابحث عن الايمان بالعدالة دائماً

43. سيمنحك الحارس العظيم نعمته

44. (......) ويهب الغفران

V المعذب

45. انحني امامك أيها الصديق، وبحكمتك ارتضي

46. (...) كلمات حديثك

47. (....)

48. حمار البرية، ذاك الذي يملأ جوفه بالعشب

49. أصغى بامعان الى الحقائق الالهية

50. الأسد الوحش، من يلتهم الجسد الريان

51.يقدم الطحين نذراً، ليرضي الآلهة الغاضبة
52. (.....) الغني ، الذي تتكاثر أملاكه
53. وزن ماما بالذهب النفيس
54..هل أخرت النذر؟ لقد صليت للإله
55. ونذرت للآلهة الضحية، لكن كلمتي غير مسموعة

VI - الصديق
56. النخلة شجرة زاهية يا أخي الغالي
57. نفذ كل المواعظ ، أيها الذهب الخالص
58. انت تقف على الأرض، وأفكار الاله بعيدة
59. إنظر الى حمار الوحش الجميل في الوادي
60. ذاك المتمرد ، من دعس الحقل وقلب السهم
61. تعال وانظر الى مفترس القطيع، الأسد الذي تذكرته
62. وبسبب تلك الجريمة ، حفروا حفرة للأسد
63. الغني المهيب، الذي يهيل ثروته بالأكوام
64. سيحرقه الملك قبل ان يحين أجله
65. اتبغي السير في الطريق التي سلكوها؟
66. إطلب من الآله رحمته الأزلية !

VII المعذب
67. عقلك - ريح الشمال، نسمات عذبة للناس
68. صديقي المصطفى ! نصيحتك غالية
69. إسمح لي ان اضيف كلمة واحدة
70. يسير في طريق الفلاح من لا يبحث عن الاله
71. هزل المتعبدون وذبلوا
72. طبقت تعاليم الآلهة منذ نعومة اظافري
73. سجدتُ خاشعاً ، ابحث عن الآلهة
74. فجنيتُ نار الجُهدِ الذي لم يُجدِ نفعاً
75. وهبتني الآلهة الفاقة بدل الرفاه
76. الغبي، أمامي ، والدميم فوقي

77.كُرُمَ المحتال ، وأنا المحتقر

VIII – الصديق

78. ذكي انت حقاً ، ولكن لا دليل على ماتقول

79. انت ترفض الحقيقة، والى تعاليم الاله تسيء

80. انت لا تحترم طقوس الآلهة (......)

81. طقوس الآلهة حقيقة (......)

82. افكار الآلهة مثل كبد السماء

83. الكلمة من فم الآلهة (......)

84. احقاً تدرك (.......)

85. مآربهم مع البشر (.......)

86. فاختر طريق الآلهة (.......)

87. قريباً من عقولهم (........)

88. (........)

الموشحات IX - XI مفقودة

XII - الصديق

125. (.....)

126. برر (.......)

127. أهلَكَ (......)

128. كبر الصغار (......)

129. خفف عن الناس (......)

130. اجمع (.....)

131. حَمْدُ الاله (.....)

132. حقق أمنيته (....)

XIII - المعذب

133. اريد ان اهجر البيت (....)

134. حسن ، لا حاجة الى الثروة

135.اريد نحر ضحية للاله ، أريد خرق تعاليم الآلهة

136. سانحر ثوراً (....)

137. سامضي في سبيلي ، واتوغل بعيداً

138. سافتح السد ، وابعث الطوفان

139. سأهيم في البراري الشاسعة كاللص

140. سأطوف من بيت الى بيت لأطفئ الجوع

141. سأتشرد جائعاً ، واجوب الطرقات

142. وسادخل مثل اي تافه (...)

143. السعادة بعيدة (.....)

XIV الصديق

144. يا صديقي ، تمالك نفسه (......)

145. امور البشر ، التي لا تودها (.....)

146. يوجد في قلبك (......)

147. تخلى عنك عقلك (......)

148. (......) الناس (......)

149. (......).

150. (......) في لحظة (......)

151. (......) بدل (......)

152. (......) الهناء (......)

153. (......)

154. (......)

XV - المعذب

155. (......) القلب (......)

156. (......) الذي (......)

157. (......)

158. (......)

159. تقول الأم لابنتها (......)

160. هوى الصياد الذي رميته (......)

161.من بين جميع الذين لهم أسماؤهم ، نجاحه (......)

162. الكثير من وحوش البر (......)

163. مَنْ مِن بينهم اتتوى (......)

164. اجهدُ في البحث عن البنت والابن (......)

165. كل ما اخترت ، نعم لن اتركه (......)

XVI - الصديق

166. ايها الوديع المستكين ، يا (......)

167. عقلك فذ رائع

168. سقط طبعك (......)

176-169 . (......)

XVII - المعذب

177. (......)

178. مَنْ في (......)

179. البلاد (......)

180. الجميع (......) تحولوا .... البشر

181. يرتدي ابن الأمير ثياباً رثة

182. يرتدي الجائع وابن الفقير ثياباً فاخرة

183. الذي يرعى الشعير ، يمتلك الذهب

184. الذي يزن بميزان الذهب ، يحمل وزراً ثقيلاً

185. الذي يأكل الخضار لوحده ، يلتهم طعام الوجهاء

186. ويبقى لابن الغني وصاحب الأمر ثمار البرية

187. إنهار الغني ، بعيداً (......)

XVIII - الصديق

188. جمعوا ، اقسموا (......)

189. تلك العتيقة (......)

190. إسم (......)

191. مَدَ الأيام (......)

192.(......الأخلاق)

193. تفصيل (......)

194. (......) المتحرك (......)

195. (......) الأخرى (......)

196. (......) إقتنى

197. (......) الآلهات

198. قدر منذ الأزل ، ان تكون مترفاً وفقيراً

XIX - المعذب

199. (......) الفطنة

200. جَمعتَ كل الحكمة ، فانصح الناس

201. (......)

202. (......) كصياد الطير....

203. (......) لم يدع القلب

204. (......) حفظتها شفاهي

205. (......) رموز

206. (......) فهمت كتابته

207. (......) تجليت امامه

208. (......) الرفاه فقط

209. (......) انا طفت

XX - الصديق

210. (......)

211. (...... مَنْ ؟)

212. تركت افكارك الحاذقة تسرح

213. (......) نبذت الحكمة

214. اهنت المكتوب ، وإحتقرت الفطنة

215. (......) ربطة الراس تعفيك من العمل المرهق

216. (......) اصبح مهملاً

217. (.....) اسمه عالم

218. رافعاً راسه ، ويملك مايريد
219. لبى امر الإله ، والتزم بطقوسه
220. (......) وللخير مكرس.

XXI - المعذب
221. (......) غش (......)
222. (......) كل المحتالين (......)
223. يأخذون الخيرات لأنفسهم ... التي (......)
224 - 231. (......)

XXII - الصديق
232. (......)
233. (......)
234. (......)
235. اي غش هذا ؟ لقد غبطته شهرته
236. ايسرع ؟ ستزول ساقاه عن قريب
237. النَصّابُ يملك الثروة بدون إله
238. سيصيبه سلاح القتلة
239. ماهو نجاحك ، إن كنت لا تبغي مشيئة الاله ؟
240. النور في عطف الإله - نعمة متواضعة لكنها أمينة
241. إبحثْ عن نَفَس الاله الصالح
242. مافقدت خلال عام - ستسترده الآن

XXIII - المعذب
243. تأملت في الدنيا - ليس الأمر كذلك
244. لا يسد الاله الطريق امام الشيطان
245. الأب يسحب الزورق في النهر
246. وابنه البكر مسترخياً في الفراش
247. الأخ الأكبر في الطريق كالنمر يتبختر
248. يسوق البغل مبتهجاً اخوه الأصغر

249.يجوب الحفيد الطرقات متشرداً
250. واخوه يطعم الفقير
251. ماذا جنيت من الاله الذي عبدت ؟
252. انحني امام من هو دوني مرتبة
253. يحتقرني الغني والتافه والفخور

XXIV - الصديق
254. أيها العالم الحاذق المتعلم
255. قلبك حاقد ولذا فأنت تسيء الى الاله
256. مثل كبد السماء ، قلب الاله بعيد
257. تصعب معرفته ، ولا يدركه البشر
258. كل الأحياء من ابداع يدي اردرو
259. النجل الأول نافر عندها جميعاً
260. العجل الأول يكون صغيراً عند البقرة
261. نسلها الأخير اكبر مرتين
262. الطفل الأول يولد غبياً
263. كنية الثاني - القوي ، الشجاع
264. يبصرون ولكن لا يفقهون حكمة الآلهة.

XXV - المعذب
265. إصغ الي يا صديقي وافهم افكاري
266. إحتفظ بأفضل كلمة في حديثي
267. يمجدون افعال الرجل العظيم ، رغم انه قاتل
268. يزدرون البسيط ، ولم يقم بأذى
269. ياتمنون الرذيل ، والسفالة لديه كالحقيقة
270. يبعدون التقي ، الذي إمتثل لمشيئة الاله
271. يملأون سفط النذل بالذهب
272. ينهبون الطعام الزهيد من الذخيرة
273. يسندون القوي ، من صاحب المنكرات
274. يقتلون الضعيف ، ويدعسون المسكين

275.وانا الصعلوك يظلمني الغني

XXVI - الصديق

276. نورو ، ملك الآلهة ، وخالق البشر
277. زولومار العظيم ، اختار طينتهم
278. الإلهة ماما ، هي الملكة التي عجنتهم
279. منحوا البشرية نطقاً أعوج
280. خصوها بالكذب والظلم الى الأبد
281. يتحدث الخيرون عن الغني بكل وقاحة
282. الملك ، تكون الثروة الى جانبه
283. يسيئون الى الضعيف كاللص
284. يدبرون له الرذالة ، ويسعون لقتله
285. بالخداع يرغمونه على اقتراف الشر ، فهو بلا عون
286. يقودونه بدناءة نحو الهاوية فينطفئ كالفحم

XXVII - المعذب

287. انت عطوف يا صديقي وترى شقائي
288. تعال الي لترى التعاسة ، وسوف تعرف
289. كنت مطيعاً ، متعبداً ، متعلماً
290. لم اجد السند والعون حتى للحظة
291. اجتاز ميدان المدينة متسللاً
292. هادئ الكلام ، عذب الصوت
293. لا ارفع راسي ، احملق في الأرض
294. مثل العبد لا أصلي مع الجماعة
295. الآلهة التي تخلت عني ، ستمنحني العون
296. الآلهة التي هربت ، ستشملني بالرحمة
297. ايها الراعي ان شمس البشر ترعى الناس مثل الإله.

-٣-

لا يمكن التأكد من تأريخ كتابة هذه القصيدة الا من خلال المعلومات التي يمكن الحصول عليها من المؤلف. ان محتوى القصيدة، شأن المؤلفات المشابهة يخلو من كل مايمكن أن يشير الى زمن كتابتها. والتحليل الأدبي للنص لا يسمح بتفضيل أي تأريخ من الفترة المحصورة بين 1400 و 800 قبل الميلاد(٤٩).

أما التأريخ المحدد على أساس التحليل البلاغي للنص فما يزال موضوعاً للجدل والنقاش. ولكن قبل البدء بدراسة المعلومات المتوفرة عن المؤلف، لابد من التطرق الى المسألة العامة للتأليف والمؤلفين في «أدب» بلاد الرافدين.

إعتاد الباحثون إطلاق صفة «المجهول» على أدب اللغة في هذه البلاد. لقد دفع إغفال ذكر المؤلف في النصوص الأدبية السومرية والبابلية الى الشك بوجود مؤلفين فعليين في بلاد الرافدين القديمة، وجادل البعض في مشروعية إطلاق اسم «الأدب» على هذا النوع من أدب اللغة(٥٠). ويشار بصدد ذلك الى ان مرحلة التطور التأريخي سبقت ظهور الكتابة، وكذلك الى الأسلوب الشفهي في نقل ونشر النصوص الفنية. أما التدوين الكتابي للنصوص فيفسر من قبل هؤلاء على انه كان محض فن تقني ليس إلا. أما مصطلح «المؤلف» فهو برأيهم «المحرر» الذي قام باختيار، وأحياناً عصرنة، القصص التي كانت متداولة شفاهاً ولذلك فهم من الناحية العملية يشبهون رواة الفولكلور الكلامي.

كان هذا الرأي واسع الانتشار في الأوساط العلمية المهتمة بدراسة الأدب السومري والبابلي، وهو يستند الى بعض الأسس والمقومات. هكذا، بالفعل، هو أمر العديد من المؤلفات مثل القصيدة – الأسطورة «فقير نيبور» اذ كانت في الأصل اسطورة شعبية، ثم تبناها فيما بعد «أدباء» القصر فعدلوها وعصرنوها(٥١).

لقد لعب التقليد الشفهي «الفولكلور» دوراً لا ريب فيه في نشر النصوص

«الفنية» و «العلمية»، بل وحتى النصوص التي ولدت مكتوبة. ولذلك فإن الدراسات المنجزة خلال العقدين الأخيرين أرغمت الباحثين على إجراء تعديلات جوهرية في وجهة النظر السائدة تلك(٥٢).

تبقى معظم المؤلفات الأدبية السومرية والبابلية مجهولة المؤلف بالنسبة لنا حتى يومنا هذا. ولكن هل كانت هكذا فعلاً بالنسبة للكتبة البابليين؟ نعتقد انها لم تكن هكذا، على الأقل ليس جميعاً هكذا. فهناك مجموعة من المؤلفات القديمة التي ورد فيها ذكر اسم المؤلف، وسنكتفي بذكر أربعة أمثلة فقط(٥٣). يدخل اسم القصيدة في حالتين ضمن محتوى القصيدة، كما هو الحال في قصيدة «اللاهوتي» وفي «نشيد مردوخ» حيث ورد ذكر اشور بانيبال في النص الشعري(٥٤). وفي الحالة الثالثة ورد اسم المؤلف في نص القصيدة «ملحمة ايرا». جاء في اللوح الخامس من الملحمة مايلي

مصنف الألواح كابتي - ايلاني - مردوخ، حفيد دابيبا

طالعه الإله في المنام، وأملى عليه، وفي الصباح

دونها. لم يقترف ذنباً، لم يضف اليها كلمة واحدة.

ويرتدي لوح خورساباد أهمية خاصة (يعتقد أنه كتب قبل القرن الثامن قبل الميلاد): كتب على أحد وجهي اللوح «نشيد نابو» وعلى الوجه الآخر «نشيد مردوخ». وقد ورد ذكر اسم المؤلف في نص التراتيل على كلا الوجهين(٥٥).

ان هذه الأدلة بحد ذاتها مازالت لا تعني وجود تأليف فعلي في الأدب البابلي، اذ يمكن تفسير ورود هذه الأسماء في النصوص بكونها أسماء الأشخاص الذين طلبوا الألواح لاقتنائها، وليس أسماء المؤلفين. مثل هذا التفسير أقرب الى الواقع في النص الذي ورد فيه ذكر اسم اشور بانيبال(٥٦) لكن الأمر يختلف مع المؤلفات التي اشتملت على فهارس بالنصوص الأدبية و«العلمية» ولا يمكن تفسير الأدلة المشار اليها آنفاً، سوى انها اثبات على وجود مؤلفين حقيقيين في بابل القديمة.

ترقى أقدم الفهارس المكتشفة الى العصر البابلي القديم. وهي عبارة عن قوائم بأسماء المؤلفات الأدبية والطقوسية والعلمية، وفيها يعرف النص بالكلمات الأولى منه، في حين يخلو من اسم المؤلف. وقد تمت مطابقة معظم المؤلفات التي وردت في هذه الفهارس مع النصوص المكتشفة. لقد ورد ذكر بعض هذه المؤلفات في الفهارس الآشورية الحديثة، التي عثر عليها في مكتبة آشور بانيبال، والتي ورد فيها اسم المؤلف. وهنا يصعب التمييز دائماً بين

المؤلفين الحقيقيين و «الناشرين» و «المحررين». ويمكن العثور في هذه الفهارس على مؤلفين مزيفين أيضاً (مثال على ذلك المؤلفات المنسوبة بشكل مباشر الى الإله آيا(٥٧). ان وجود حالة كهذه يؤكد ان الكتبة القدامى كانوا يشعرون بأهمية ذكر مؤلف النص. لقد نسبت بعض المؤلفات الى الآلهة من أجل تعزيز هيبتها وشهرتها. ولهذا السبب أيضاً نسبت بعض النصوص الى علماء قدامى مشهورين. ان التقليد الذي كان يفترض ربط النصوص بمؤلفين محددين (حقيقيين أو مزيفين) كان تقليداً راسخاً، وحسب علمنا لم يكشف النقاب حتى اليوم عن أي نص من النصوص القديمة الذي نسب الى أكثر من مؤلف واحد(٥٨).

ورد ذكر قصيدة «اللاهوتي» و «ملحمة ايرا» في الفهارس الحديثة، التي اكتشفت وهي في حالة يرثى لها. ولكن ليست هناك صعوبة في قراءة الأسطر السليمة وتحديد اسمي المؤلفين اللذين ارتبطت بهما القصيدتان، وهما على التوالي : ايساجيل - كين - اوبيب و كابتي - ايلاني - مردوخ. وبما ان الاسمين ورد ذكرهما في نص القصيدتين، فبوسعنا الجزم بأننا نتعامل مع المؤلفين الحقيقيين.

يمكن صياغة وجهة نظرنا بصدد التأليف والمؤلفين في بلاد الرافدين القديمة على النحو التالي : ان كان يفهم بكلمة «مؤلف» الشخص المبدع الذي وضع النص الكتابي من بدايته حتى نهايته -سواء أكان نصاً أدبياً أم ثقافياً أم علمياً - فإن المؤلفين كانوا موجودين في بلاد الرافدين منذ القدم، وربما بدأوا بالظهور منذ النصف الأول من الألف الثالث قبل الميلاد(٥٩) بالاضافة الى هؤلاء المؤلفين الحقيقيين(٦٠) كان هناك عدد أكبر من «المحررين» أو «الناشرين» وهم الكتبة العلماء، والكهنة الذين كانوا يتولون مهمة التدوين والتحرير، وتوحيد النصوص وادراجها في مجاميع، أي وضع النصوص القانونية للروايات التقليدية التي كانت تروى شفاهاً (الملاحم، التراتيل، الأناشيد، التعاويذ، الأمثال،...الخ). نحن نفهم مصطلح «قنونة Canon-isation»(٦١) المؤلفات الأدبية السومرية - البابلية على انها عملية كتابة النص «الأصيل» على يد العلماء القدامى. ونتفق مع وجهة نظر أ. لامبرت الذي يعتبر اختيار مصطلح «قنونة» غير موفق ولا يلائم واقع الأدب القديم في بلاد الرافدين : ان القنونة ترتبط بتأريخ الكتب اليهودية والنصرانية المقدسة ولا تصح لتأريخ الأدب الأكدي، الذي يصلح له تأريخ الأدب الكلاسيكي في القرون

الوسطى. لقد اكتسب الجزء الأكبر من الأدب الأكدي شكله الثابت، وأصبح كما يقال Textus receptus.

من أجل فهم أية ظاهرة حضارية فهماً سليماً، لابد قبل كل شيء من وضع هذه الظاهرة في الموقع الذي تشغله داخل المنظومة الحضارية ذاتها. من الصعب الجزم حول مدى التقيد بـ «حقوق التأليف» في بلاد الرافدين. ولكن الفهارس التي ترقى الى العصر الآشوري الحديث تشير بوضوح الى انهم كانوا ينظرون الى ذكر مؤلف النص باعتباره أمراً ضرورياً، رغم انهم لم يميزوا بين المؤلف «الفرد» و «المحررين». يقول س. أفرينسوف : « لم يكن مفهوم التأليف الفردي معروفاً في أدب بلدان الشرق الأدنى، وكان مفهوم «السمعة الشخصية» يؤدي هذا الدور»(٦٢). وتخلو اللغة الأكدية من المصطلحات لكلا المفهومين. ولكن مادام المبدعون (المؤلفون الفرديون والمحررون) قد وجدوا، وكان هناك الابداع أيضاً، فهذا يعني ان البابليين كانوا يقيمون هؤلاء وينظرون اليهم كمؤلفين بهذه الطريقة أو تلك. ويفترض في هذه الحالة ان تنحصر درجة التقييم في «من كتب النص» وليس في «كيف كتب النص» ؛ المهم هنا درجة الثقة بأصالة النص، وبلغتنا المعاصرة سمعة النص وسمعة مبدعه، وليس طبيعة الجهد الابداعي (تأليفاً أو تحريراً).

وهنا ينبغي الاشارة الى ملاحظة أخرى. حقاً ان مفهوم «حقوق التأليف» وغيره من المفاهيم ذات الصلة الوثيقة بالمفهوم المعاصر للتأليف لم تكن متداولة في بابل، مع ذلك تبدو لنا مجافية للواقع الفكرة الشائعة عن «الحرية المطلقة» التي كان يتمتع بها العلماء القدامى (المؤلفون، المحررون، النساخون)، في تعاملهم مع مؤلفات زملائهم أو مؤلفات من سبقهم. فالمصادر البابلية المتوفرة حالياً لا تعطي أساساً كافياً لدعم هذه الفكرة. ان الصيغة التي تتكرر في الكثير من الألواح (كُتِبَ بدقة مثل أصله القديم) تشير الى ان الكتبة كانوا يتعاملون مع النصوص الأصيلةبأمانة عند النسخ ولم يجروا عليها أية تعديلات. والحديث لا يقتصر على المواعظ والتراتيل، التي يمكن لأي تغيير طفيف في الصياغة ان يفقدها قوتها السحرية، كان النساخون يشيرون الى الثلمات والخروم والتشوه في ماينسخون من الألواح القديمة ذات المحتوى «التأريخي» والعلمي، دون أن يجازفوا في ملء الفراغات حسب تصوراتهم الذاتية. وفي هذا المجال ترتدي الشروح الأدبية للمؤلفات الفنية أهمية خاصة، كالشروح المرفقة بقصيدة «اللاهوتي» وقصيدة «المعذب البريء».

وكان اللغويون يحافظون على الكلمات والعبارات القديمة التي بطل تداولها، ويلجأون الى تفسير تلك الكلمات في الشروح المرفقة. لنتذكر الملاحظة التي أشرنا اليها عن «ملحمةايرا» التي وردت في اللوح الخامس. فالمؤلف يؤكد على ان الإله طالعه في الحلم، وأملى عليه في الصباح، ولم يقترف أي ذنب، اذ لم يضف أو ينقص من النص كلمة واحدة.ان هذه الأمثلة واضحة جداً. لقد رسخ عند البابليين تصور واضح عن أصالة النص، حتى وان لم يكن نصاً فردياً. وارتبط ذلك التصور بما ساد من احترام كبير للتراث، وتقدير للأسماء العلمية المشهورة، وربما ارتبط أيضاً بفكرة «التأليف الالهي»، وقد سبقت الاشارة الى بعض النصوص المنسوبة الى الالهة. لقد استند نظام تعلم فن الكتابة على مبدأ الاستنساخ الدقيق للنصوص.

في بنية النصوص التي تشكل اللغة السومرية والبابلية ينبغي التمييز بين النصوص «المؤلفة» والنصوص الفولكلورية. النصوص الفولكلورية هي الأكثر، ويرتبط نشوءها ووجودها بالتقاليد الروائية، ويبدو ان «المؤلفين» واصلوا أحياناً تطوير النص شفهياً حتى بعد تدوينه كتابياً. كان الناس يتلقون هذه النصوص ويتعرفون عليها عن طريق الرواية والسمع، أما النصوص الثانية فكانت من ابداع مؤلفين فرديين، وقد نشأت في البداية كنصوص مكتوبة، وبهذه الصيغة تطورت وتلقاها المعاصرون (٦٣). ووجود الـ acrostecs في بعض القصائد يدل على الأسلوب الكتابي لتأليفها. تثير الانتباه في لوح خورساباد الملاحظة التالية : «تقرء الرموز الأولية والرموز الختامية مرتين»(٦٤). وهناك مايسمح بالافتراض ان النصوص الأدبية البحتة كانت أقل عرضة للتعديل والتحوير من النصوص «الفولكلورية»(٦٥).

نعجز في حالات كثيرة عن التمييز بين المؤلف الأدبي «الفردي» والمؤلف «الفولكلوري». ولكن هذا لا يعفينا من مهمة الفرز والتمييز بين هذين المؤلفين عند توفر مثل هذه الامكانية، لان هناك، وكما سنرى، الكثير من الصعوبات التي تجابهنا عند تفسير نصوص كلا النوعين(٦٦).

وقبل الانتهاء من هذا الاستطراد نشير الى ان سلسلة النصوص الأدبية المكرسة لعذاب الأبرياء تنتمي الى مجموعة المؤلفات الفردية، مثل «اللاهوتي البابلي» و «المعذب البريء» والقصيدة السومرية «الانسان والاله»، بالاضافة الى قصيدة بابلية قديمة أخرى من هذه السلسلة.

وليس من المستبعد ان المصادر الأولية (معظمها على الأقل)، التي

اعتمدتها المؤلفات الفولكلورية كانت من المؤلفات «الفردية» أيضاً. وبكلمة أخرى يمكن القول بأن المؤلفات الأدبية كانت تعكس بالدرجة الأولى أفكار النخبة المتنورة من المجتمع البابلي.

آن لنا أن نعود الى قصيدة «اللاهوتي البابلي». ماالذي نعرفه اليوم عن هذ القصيدة ؟ كان زميرين (وهو أول من درس هذه الملحمة) يعتقد ان اسم المؤلف يكمن في الـ acrostax(٦٧). ولكن الاسم لم يكتشف الا بعد مرور سنوات عديدة، وذلك بفضل جهود لاندسبرجر، الذي أجرى مقارنة شيقة بين مقاطع من القصيدة ومقاطع من لوح مدرسي عثر عليه في سيبار(٦٨). يتضمن هذا اللوح، وفي إحتمالين تخطيطيين الاسم المعني، بالاضافة الى أسماء أخرى وأسماء مواقع جغرافية، وقواعد تأليف الوثائق العلمية وقاعدة للأرشفة، وسنوات حكم فيليب اريدي 323 - 316 قبل الميلاد).

ان اسم ايساجيل -كيني – اوبيب، يكاد يكون فريداً من نوعه، ونستبعد ان يكون ذكره في لوح مدرسي مجرد صدفة فيبدو ان المعلم قد اختار اسم المؤلف المرموق عن عمد لتدريب الكتبة المبتدئين. لقد كانت القصيدة شائعة في ذاك العهد وهذا ما تؤكده التعليقات البابلية الحديثة على القصيدة(٦٩) ومن مقطع بابلي صغير (اللوح K 10802)، نشره لامبرت(٧٠) ، ويتضمن فهارس أدبية، نعرف أن مؤلف «اللاهوتي البابلي» هو راق وعالم من بابل. ولئن كانت الصفة الأولى للمؤلف تبدو في الـ acrostex، فإن الصفة الثانية تتفق مع إسمه*.

وردت أهم المعلومات المتوفرة عن مؤلف «اللاهوتي البابلي» في نص من اوروك نشره فان ديك، وللأسف لم ينل هذا النص الاهتمام الذي يستحقه(٧١). والنص عبارة عن قائمة بأسماء العلماء والحكماء القدامى، وأسماء الملوك الذين عاصروهم في الأسطر ١٦ – ٢٠ من القائمة مايلي:

في عهد الملك (.....) العالم ايساجيل - كيني - ابلا

في عهد الملك حدد - آبال - ايديا - العالم ايساجيل - كيني - اوبا

في عهد الملك نبوخذ نصر . العالم ايساجيل - كيني اوبيب

في عهد الملك أسار حدون . العالم ايا – انليل – داري

---

* اسم المؤلف (ايساجيل) مشتق من (الايساجيل) ، وهو اسم معبد الاله مردوخ في بابل.

وهكذا، فإن قائمة اوروك تشير الى عالمين باسم ايساجيل - كيني - اوبيب. عاش الأول في عهد الملك حدد - آبال - ايدينا، الذي حكم البلاد خلال الفترة 1069 - 1048 قبل الميلاد، والثاني في عهد الملك نبوخذ نصر الأول، الذي حكم البلاد من سنة 1126 الى سنة 1105 قبل الميلاد*.

طرح ج. برينكمان إفتراضاً صحيحاً مفاده ان الحديث في هذه القائمة يدور حول شخصية واحدة(٧٢). فالفارق الزمني بين حكم الملكين لا يزيد عن خمس وثلاثين سنة، والفرق الزمني بين بداية حكم الملك الأول ونهاية حكم الملك الثاني يبلغ ثماني وسبعين سنة، وبذا يمكن لشخصية واحدة أن تعاصر الملكين. ومهما يكن من أمر فلا شك ان المدعو ايساجيل - كيني - اوبيب، وفق ماورد في نص اوروك، هو مؤلف «اللاهوتي البابلي» وقد عاش في نهاية القرن الثاني عشر والنصف الأول من القرن الحادي عشر قبل الميلاد. والسؤال ينحصر الآن في مدى ثقتنا بالملاحظة الأخيرة هذه.

إن مؤلف نص اوروك هو الكاهن آن - بيل - شونو. وقد كتب النص حوالي سنة 165 قبل الميلاد، وقد استند الكاهن الى التقاليد القديمة الشائعة. يبدأ النص بأسماء الملوك السبعة الذين حكموا قبل الطوفان والحكماء السبعة الذين عاصروهم. لقد درس ج. كوموروزي هذا الجزء من النص دراسة مستفيضة وتوصل الى ان مؤلفه كان جيد الاطلاع على قوائم الملوك السومرية القديمة(٧٣). ويبدو ان الكاهن آن - بيل - شونو قد نهل من الموروث الشعبي القديم واعتمد مختلف الفهارس عند تدوين المعلومات المتعلقة بملوك مابعد الطوفان ومعاصريهم. الا ان دقة التواريخ المحددة لهذه الفترة مشكوك بأمرها. فهو على سبيل المثال يؤكد بكل سذاجة ان سين - ليكي - اونيني «محرر» ملحمة جلجامش كان من معاصري جلجامش، وان كابتي - ايلاني - مردوخ، مؤلف «ملحمة ايرا» قد عاصر الملك آبي - سين (٢٠٢٧ - ٢٠٠٣ ق.م)، في حين ان مؤلف هذه الملحمة عاش في القرن التاسع أو القرن الثامن قبل الميلاد. ومن المؤسف ان اسم الملك الذي عاصره العالم ايساجيل - كيني - ابلا مفقود من النص ؛ وهناك مايدعو الى اعتبار هذا العالم من معاصري الملك نابو - ابلا - ادينا (حوالي ٨٧٠

---

* لقد استثنى المؤلف نبوخذ نصر الثاني بالنظر لكونه عاش في عصر حديث نسبياً، فهو يعتبر من ملوك العصر البابلي الحديث وحكم خلال الفترة 605-562 ق.م.

ق.م)(٧٤). لكن مؤلف النص أدرجه في القائمة قبل حدد - ابلا - ايدينا ونبوخذ نصر، وهذا مايدعو أيضاً الى الحذر من دقة المعلومات التأريخية الواردة في هذا النص.

وهكذا، يمكن القول بشكل عام ان قائمة اوروك، وبالرغم من حدس مؤلفها، لا يمكن أن تشكل مصدراً موثوقاً للمعلومات حول عصر علماء ومؤلفي بلاد مابين النهرين. ومع ذلك فان الإشارة الواردة فيها عن معاصرة ايساجيل - كيني - اوبيب - للملكين المذكورين تبدو مقنعة وتستحق الاهتمام. سبق أن أشرنا الى أن قصيدة «اللاهوتي البابلي» ترقى الى نحو الف عام قبل الميلاد، وذلك حسب التحليل البياني الصرف للقصيدة. وقد لاحظ كل من أ. لامبرت(٧٥) و ج برينكمان ان عصر نبوخذ نصر الأول (وكذلك العصر الذي تلاه) تميز «بانبعاث أدبي ملموس»(٧٦). ولا نستبعد ان يكون انبثاق أثر أدبي بابلي رفيع، كقصيدة «اللاهوتي البابلي» قد ارتبط بتلك النهضة الأدبية الباهرة ؛ لقد كان اسم المؤلف بحد ذاته «عصرياً» بالنسبة لفترة حكم نبوخذ نصر الأول، اذ بدأ هذا الاسم بالانتشار منذ العصر الكاشي(٧٧).

وهكذا، فان مؤلف «اللاهوتي البابلي» هو المدعو ايساجيل - كيني - اوبيب وكان واعظاً بالمهنة، ومن مواليد بابل، ومن معاصري نبوخذ نصر الأول، أو حدد ابال - ايدينا (أو كليهما معاً)، وقد ظل اسمه راسخاً في ذاكرة الدوائر العلمية طيلة مايقرب من ألف عام.

لفهم أي مؤلف أدبي وتقييمه تقييماً موضوعياً، لابد من معرفة الوجه الاجتماعي لصاحبه والفترة التأريخية التي ظهر فيها. فلننتقل اذن الى معالجة هذين الموضوعين.

كان ايساجيل - كيني - اوبيب واعظاً. والواعظ هو الكاهن الذي لا تنحصر حياته ونشاطه في داخل هذا المعبد أو ذاك، بل يكون على صلة دائمة مع الناس من مختلف الفئات الاجتماعية. فمهامه المتنوعة تفرض عليه أن يتنقل من بيت الى آخر، لعيادة المرضى والأشخاص الذين ألمت بهم المحن. كانت دائرة نشاط الوعاظ واسعة جداً، اذ كان أحدهم يقوم بدور المطبب(٧٨)، مستعيناً بالطلاسم والحروز والتراتيل لطرد «شيطان» المرض، وكان غالباً مايقوم بهذه المهمة برفقة الطبيب، ويداوي الأسنان، ويلتمس لزبائنه الأحلام السعيدة، ويكافح الشر والرذيلة، ويؤدي الطقوس الدورية التي تضمن الصحة

الدائمة للعائلة المالكة. أما في المعبد فإن مهمة الواعظ تنحصر في إنارة هياكل الالهة وتأدية الطقوس، وتنظيف الأرض المعدة لدفن الموتى مع أمتعتهم خلال مراسيم الدفن.

إن الأدب البابلي الخاص بالوعاظ واسع جداً، وتدخل ضمن هذا النوع من الأدب مسلسلات كاملة مثل «إلهي، أنا لا أعرف»، «مالكو»، «بيت الوضوء» و «شوربو» وغيرها. ويصل عدد الألواح التي تؤلف قائمة التعاويذ المخصصة لمكافحة السحر، والتي تحمل عنوان «إفعل تسلم» مايقرب من ١٥٥ لوح. والفهرس الخاص بالشياطين والآلهة التي تسبب الأمراض طويل جداً. لذا، فمن الصعب على شخص واحد أن يستوعب محتوى جميع النصوص الضرورية عن المواعظ، مما يدعو الى الاعتقاد بأن الوعاظ كانوا يتخصصون في مجالات ضيقة(٧٩).

تشير هذه المعلومات الى ان ممثلي هذه المهنة كانوا من المتعلمين والمتنورين وكانوا في الوقت نفسه جيدي الاطلاع على حياة الناس وأحوالهم. أما النفوذ الاجتماعي للوعاظ، فمن الصعب أن نحكم عليه اليوم، ولكن يبدو انه لم يكن ذا شأن كبير. ويمكن أن نشير بهذا الصدد الى بعض الملاحظات التي وردت عنهم في بعض النصوص من قبيل : «الكاتب الفاشل يصبح واعظاً، والمغني الرديء يصبح صافراً، والمغرد السيء يصبح زماراً، والتاجر الفاشل يصبح حادياً، والنجار الرديء يصبح غزّالاً، وصانع الأسلحة الرديء يصبح صانعاً للمناجل، والبنّاء الرديء يصبح عامل طين»(٨٠). لا يسمح طابع هذه الأمثال ان نرى فيها أكثر من سخرية وتهكم فئة مهنية معينة من ممثلي الفئات الأخرى. ولكن ليس بوسعنا الحكم على مدى سعة انتشار مثل هذه النظرة المتحفظة الى الوعاظ. أضف الى ذلك ان فئة الوعاظ لم تكن متجانسة : بينهم محترفون متواضعون، كانت مهمتهم الرئيسية تلبية حاجات الناس البسطاء، وكان هناك أيضاً «وعاظ الملوك». ومن بين هؤلاء كان حدد - شومو - اوزور، الذي لعب دوراً هاماً في عهد سنحاريب، وأسارحدون، وآشور بانيبال، بحيث ان فون زودن يشبه هذا الواعظ بأحيكار، مستشار ملوك آشور الشهير وبطل ملحمة «أحيكار»(٨١).

كيف نفهم كلمة «اومانو - Ummanu» التي وصف بها ايساجيل - كيني - اوبيب في الفهرس الآشوري الحديث (K 10802) وقائمة اوروك ؟

يعتقد ج بريكمن ان هذه الكلمة تعني «سكرتير الملك»، ولكنه في نفس الوقت يعترف بعدم وضوح الكلمة جزئياً، مشيراً الى ان هؤلاء «الأومانو» كانوا «رؤساء كتبة رسميين»(٨٢). ومن غير المستبعد ان هؤلاء ليسوا سوى «معلمي صنعتهم»، كما يقال، أي «علماء»(٨٣). ولكن حتى وإن كان هذا المصطلح يعني «سكرتير الملك» فذلك لا يقول شيئاً عن الوضع الحقيقي للمؤلف ايساجيل – كيني – اوبيب، وغيره من المؤلفين الذين ورد ذكرهم في قائمة اوروك والفهرس الآشوري الحديث : وكما أثبت ر. رانير، فان بلاد الرافدين عرفت تقليداً قديماً يربط الحكمة العلوية ببعض مستشاري الملوك(٨٤). فالعالم الذي يكسب شهرة واسعة يصبح فيما بعد، وفي ذاكرة الأجيال المقبلة، من المساعدين المقربين الى الملك الذي عاصره.

وهكذا، فان مؤلف «اللاهوتي البابلي»، كما يبدو لنا، كان شخصية متعلمة وينتمي الى الفئة المتنورة التي تنحدر من الطبقات الوسطى.

لننتقل الآن الى الحالة الاجتماعية – التأريخية للقصيدة، أي الى أحداث ذاك العصر الذي عاش فيه مبدع القصيدة ايساجيل –كيني – اوبيب : تعرف المرحلة التي تلت سقوط السلالة الكاشية في بابل بـ «القرن المظلم». فالمعلومات التي يمكن أن تلقي الضوء على تلك الفترة ضئيلة بالفعل. ويشير برينكمان، الذي قام بجمع المصادر المكتشفة عن تلك المرحلة، الى أن مجموع ماوصل من بابل خلال الفترة الممتدة بين 1158 - 722 قبل الميلاد لا يزيد عن ثمانية عشر نصاً ملكياً(٨٥). ومع ذلك يمكن تحديد المسار العام لأحداث تلك المرحلة بشكل متكامل.

يبدو ان العصر الكاشي (1595 - 1158 ق.م) هو العصر الذي أخذت تتبلور فيه تدريجياً فكرة تقسيم بلاد الرافدين الى بابل وآشور (نقصد تبلور الفكرة في أذهان الناس). كانت الحدود الشمالية لبلاد بابل في عهد سلالةآيسن الثانية تمر بمحاذاة نهر الزاب الأسفل. وكانت تلك الحدود متحركة جداً، اذ تأرجحت حسب الوضع السياسي القائم وقوة كل من البلدين الجارين. والى الجنوب من هذه الحدود تقع مدن دولة بابل القديمة مثل أريدو وأور؛ وكانت الحدود الغربية تمتد بمحاذاة نهر الفرات، والحدود الشرقية تمتد خلف نهر دجلة، بمحاذاة تلال زاغروس(٨٦).

من المفيد أن نبدأ أحداث التأريخ السياسي من نهاية العصر الكاشي. كانت بابل الحثية في عهد الملك حدد – شوم – نازير (1220 - 1187 ق.م).

تنزلق مسرعة نحو هاويتها. وتدهور الوضع على الخصوص خلال حكم الملك زابابا - شوم - ادينا (حوالي 1158 ق.م.). وخلال عام واحد سقطت بابل ! لقد سقطت بابل أمام الملك الآشوري آشور - دان - الأول ثم غزاها العيلاميون فيما بعد ومن المحتمل أن يكون الملك العيلامي شوتروك - ناخوتني قد أوكل حكم بابل لولده كوتير - ناخوتني[٨٧]. لقد منيت بالفشل جميع المحاولات التي أبديت لصد الغزاة، وخاصة في عهد انليل - نادين - جي، آخر ملوك الحثيين، حيث وقع في الأسر ونفي الى عيلام. وتعرضت أهم مدن ومعابد بابل للسلب والنهب، وعمد العيلاميون على الخصوص الى نقل تمثال مردوخ الى بلادهم، فانهارت بابل كل الانهيار. فاضافة لكل المحن التي ألمت بالبابليين، فانهم فقدوا الأهم، الا وهو المنقذ. وحالة كهذه تقود الى انهيار معنوي كبير. بهذه النغمة الكئيبة، كما يقول برينكمان، إختتمت السلالة الحثية وجودها على مسرح التأريخ بعد عمر مديد[٨٩]. ومهما يكن من أمر فإن الكثير من مدن بابل وآشور قد رزحت تحت حكمهم، وليس هناك أدنى شك في الدور الكبير الذي لعبه العيلاميون في إنتقال الحكم من السلالة الحثية الى سلالة آيسن الثانية. لقد تكررت، من الناحية العملية، الوضعية ذاتها التي نشأت بعد سقوط سلالة اور الثالثة في نهاية الألف الثالث ومطلع الألف الثاني قبل الميلاد، وذلك تحت ضربات الماريين من الغرب والعيلاميين من الشرق.

لا نعرف الكثير عن الملكين الأولين من سلالة ايسن الثانية. كان الملك الأول (مردوخ - شابيك - زيري) من مدينة آي سن، وقام بنقل مقر الحكم فيما بعد الى مدينة بابل[٩٠]. ولا يمكن الحديث عن بابل العاصمة الا في عهد الملك السادس (مردوخ - ناديا - ناجي) الذي احترق قصره خلال الهجوم الذي شنته قوات الملك الآشوري نجلا - تبليزر الأول. وبعد آي سن سادت في البلاد أوضاع مميزة لفترة طويلة من الزمن.

لم تصلنا وثائق عن فترة حكم مردوخ - ناديا - ناجي (1158 - 1141 ق.م.)، وكل مانعرفه ان فترة حكم هذا الملك دامت ثمانية عشر عاماً ثم خلفه ابنه. لكن، يبدو انه استعاد خلال هذه الفترة بعض الأجزاء الشمالية من البلاد. ويشير نص دون على لوح طيني يحمل ختم اني- مردوخ-بالطو (1140 - 1133 ق.م.) انه استعاد بابل نفسها فيما بعد[٩٢].

ولا نعرف أيضاً إن كان الملك نينورتا - نادين - شوم (1132 - 1127

ق.م.) يمت بصلة قربى الى الملكين الآخرين أم لا. لقد حكم هذا الملك البلاد ست سنوات، واستعاد البابليون دورهم الهام على الساحة الدولية خلال عهده، فقامت القوات البابلية بحملة عسكرية في أعماق البلاد الآشورية. وقد تكون تلك الحملة على صلة بالنزاع الذي نشب بعد وفاة آشور - دان - الأول. ولا يستبعد أيضاً أن يكون نينورتا - نادين - شوم قد أمضى بقية حياته أسيراً في عيلام(٩٣)، غير انه استطاع ان يضع ميكانيزماً راسخاً للحكم، فمهد الطريق أمام الملوك الذين جاؤوا من بعده ليحكموا بابل طيلة أربعين عاماً. وكل ما تتذكره الأجيال عن نينوترا، انه كان أب نبوخذ نصر العظيم.

استلم نبوخذ نصر الأول (1126 - 1105 ق.م.) مقاليد الحكم بعد وفاة والده، ومن ثم خلفه ابنه، ثم أخوه الأصغر. لقد أحيط اسم نبوخذ نصر بهالة من العظمة، وصورته الأجيال التالية كرسول بعثته الآلهة للإنتقام من العيلاميين. وكانت للأحداث التي وقعت في عهده أهمية بالغة في تأريخ بابل. وامتازت فترة حكمه بالرسوخ والاستقرار السياسي لبابل، التي شهدت نهضة حضارية كبرى. وشهدت الحياة الدينية تطورات هامة أيضاً. ففي هذه المرحلة، كما يبدو، أصبح مردوخ (الذي كان من بين الآلهة المهمة) أكبر آلهة بابل، فوصفته الوثائق الرسمية بلقب «ملك الآلهة» لأول مرة(٩٤). كانت شخصية مردوخ تتطور في هذا الاتجاه منذ عهد بعيد، ولكن الدفعة المهمة الأخيرة، التي أسفرت عن تحول نوعي، حصلت، كما يبدو، في عهد نبوخذ نصر الأول.

ومنذ توليه الحكم أخذ نبوخذ نصر على عاتقه مهمة التصدي للمخاطر التي تهدد بابل من جهةعيلام(٩٥)، فنظم حملة عسكرية كبيرة، إلا انها وبسبب انتشار الوباء بين الجنود، باءت بالفشل، فاضطرت قوات نبوخذ نصر الى العودة قبل فتح عيلام.

لم يرق هذا الوضع لحكام عيلام، فراحوا يعدون العدة لحملة إنتقامية، فلاح الخطر على المناطق الشرقية من بلاد بابل. ولم يستسلم نبوخذ نصر هو الآخر، فراح يعد لحملة عسكرية جديدة. بعد مباركة الآلهة بدأ نبوخذ نصر مسيرته. كان الصيف، والجو حاراً لا يطاق، لذا لم يكن العيلاميون يتوقعون الهجوم. وصلت طلائع قوات نبوخذ نصر الى نهر اولاي قبل أن يستفيق العيلاميون من المفاجاة وبعد معركة حامية الوطيس انهارت القوة

العسكرية العيلامية. تقول إحدى الوثائق الرسمية* عن وصف هذه الحملة : «بأمر مردوخ، ملك الآلهة، رفع نبوخذ نصر السلاح ليثأر لأكد. ومن دير** مدينة الاله (آنو) المقدسة قفز مسافة ثلاثين «بيرو» (ساعة مضاعفة)، وسار في الطريق في شهر تموز. لقد التهبت النصال، وتوهجت كأنها النار في أيدي الجند. وتوهجت أحجار الطريق كأنها الأفران الحامية. جفت الآبار، وخلت القنوات من الماء. تراخت قوى الخيل، وترنح الرجال الأشداء. ورغم ذلك سار في الطريق قدماً كالملك المختار، المصطفى والمسند من الآلهة. أجل حث الخطى نبوخذ نصر الذي لا يضارعه أحد، فخرج الى ضفة (اولاي). التقى الملكان فتبارزا. التهبت النيران وسط المعركة، وعلا الغبار وجه الشمس.... وبأمر عشتار وحدد إلهي الحرب فر حوتيلوتوش ملك عيلام هارباً فتوارى. أما نبوخذ نصر فقد استولى على عيلام، وأقام الاحتفالات وغنم الثروة».

لا يمكن رسم صورة دقيقة للصراع الذي كان قائماً بين بابل وعيلام. ومن الصعب حتى ذكر عدد الحملات التي نظمها نبوخذ نصر ضد عيلام(٩٦). ولابد من الاشارة أيضاً، الى ان انتصار البابليين من وجهة النظر العسكرية لم يكن إنتصاراً نهائياً، حيث لم يدم طويلاً. لكن نبوخذ نصر إستعاد الآلهة التي سلبها العيلاميون، ومن بينها تمثال مردوخ الذي كانت له قدسيته الخاصة(٩٧). رافقت عودة مردوخ الى الأيساجيل إحتفالات مهيبة(٩٨)، ويبدو ان تنصيبه الرسمي بصفة الاله الأعلى في بابل قد جرى خلال هذه الاحتفالات. يقول أ. لامبرت حول هذا الموضوع : «كانت التربة ممهدة لمثل هذا الحدث منذ العصر الكاشي. وبالفعل، فان لقبه الشخصي (Marduk - sarilani) يوحي بوجود هذا المبدأ منذ النصف الثاني لحكم السلالة الكاشية. وفي نفس الوقت تتوفر أسس جدية للشك في ان الاعلان الرسمي قد تم في عهد الكاشيين. لقد كانت الأعوام التالية غير ملائمة للقيام بهذ الخطوة، لأن مردوخ عبر عن عدم ارتياحه الواضح تجاه مدينته. لذا فان عودته من عيلام مهدت

---

* يعتبر هذا النص من أكثر النصوص الشاعرية المكرسة لوصف الحملات العسكرية، وقد ورد في مؤلف مهدي الى ريتي – شيتي، أحد قواد نبوخذ نصر في تلك الحملة.

** مدينة (دير) وتدعى أيضاً (دور – ايلو) مدينة مشهورة في تأريخ العراق القديم، تقع بقاياها الآن بالقرب من مدينة بدرة على الحدود العراقية الايرانية (الحدود البابلية – العيلامية القديمة) . انظر : طه باقر «ملحمة جلجامش»، ص٤٠.

الطريق لانجاز هذه العملية. لقد كان اهتمام المجتمع، خلال الاحتفالات، مركزاً على مردوخ، وكذلك المراسيم وتة يم النذور والهدايا. ولم يكن آنذاك شيء أفضل من منحه السلطة العليا في السماوات. لقد ورد ذكره في اللوح (BM 99067) باسم «رب الأرباب»(٩٩).

وليس من المستبعد أن يكون رواج الأسماء الخاصة المرتبطة بمردوخ ومعبده (الايساجيل)(١٠٠) مرتبطاً بتلك الأحداث التي وقعت نحو عام 1100 قبل الميلاد. وهذا ماعنيناه عند إشارتنا الى خصوصية اسم المؤلف ايساجيل - كيني - اوبيب. الا ان معاصرة ايساجيل لنبوخذ نصر تبقى إحتمالاًغير مؤكد، رغم قربه من الواقع.

ومن الأحداث السياسية الخارجية المهمة التي وقعت في عهد نبوخذ نصر، يمكن الاشارة الى الصدامات التي شهدتها المناطق الحدودية مع الآشوريين(١٠١) وتشير بعض المصادر الى حروب نبوخذ نصر مع الحثيين أيضاً(١٠٢).

خلف نبوخذ نصر ولده انليل - نادين آبلي (1104 - 1101 ق.م.)(١٠٣). ويبدو انه جلس على العرش وهو مايزال يافعاً، ومات دون أن يترك من يخلفه، فانتقل الحكم الى عمه - الأخ الأصغر لنبوخذ نصر. ونكاد لا نعرف شيئاً عن الأحداث التي وقعت في عهد الملك الابن.

ليس من المستبعد أن يكون مردوخ - نادي - ناحي (1100 - 1083) قد نحى ابن أخيه، ليجلس على العرش. وقد ورد ذكر ابن مردوخ في نص كتب في السنة العاشرة من حكمه(١٠٤). لكن الذي خلف مردوخ كان شخصاً آخر، لم تثبت صلة قرابته بالملك حتى اليوم(١٠٥).

تميزت الأوضاع في عهد الملك مردوخ -نادي -ناحي بهدوء نسبي واستقرار دام سنوات طوال. لقد كان إهتمام جاره الجبار، الملك الآشوري تجلا - تبليزر الأول موجهاً كلياً لصد القبائل الآرامية. فاستغل البابليون هذا الوضع لتنظيم عدة حملات ضد بلاد آشور. غير ان الملك الآشوري استطاع أن يقوم فيما بعد بحملة مضادة أدت الى تحطيم القوات البابلية وبسط سيطرته على المدن المهمة مثل اور، اوبيس، وبابل التي احترق فيها القصر الملكي.

بعد العام الثالث عشر من حكم مردوخ -نادي - ناحي تدهورت أوضاع البلاد بشكل ملموس. فقد اشتد ضغط القبائل الآرامية من جهة الغرب. على

أثر المجاعة، التي عرفتها آشور وبابل في السنة الثامنة عشر من حكم مردوخ، اضطرت القبائل الى الترحال بدون توقف. كانت تلك القبائل تعتمد في مؤونتها وغذائها بالدرجة الرئيسية على سكان بلاد الرافدين، اذ كانت تربط الطرفين علاقة تجارية متينة(١٠٦). ولكن انتشار المجاعة (وصل الأمر في بعض المدن الى أكل لحوم البشر) وانقطاع مصادر التموين الاعتيادية دفعا الآراميين نحو بلاد الرافدين، ليأخذوا بالقوة ماكانوا يحصلون عليه عن طريق المبادلات التجارية. واكتسح الغزو الارامي الجزء الأكبر من بلاد بابل وآشور، فاضطر تجلا -تبليزر للإعتصام في إحدى قلاعه الجبلية الشرقية، واختفى مردوخ -نادي -ناحي دون أن يترك أي أثر(١٠٧).

سعى مردوخ -شابيك -زيري، الذي تولى زمام الحكم خلال السنوات 1070 - 1082 قبل الميلاد، لاستعادة أمجاد أسلافه والذود عنها. وخلال عهده نشأت علاقة صداقة وحسن جوار بين اشور وبابل. لكن قوافل المحاربين الآراميين واصلت غزواتها، حتى تكللت جهود أحد أمرائهم بالاستيلاء على العرش البابلي(١٠٨).

هل كان حدد – آبال – ادينا (1069 - 1048 ق.م.) آرامياً حقاً ؟ فالمعلومات التي ذكرها المؤرخون القدامى عن ظروف إستلامه الحكم متضاربة جداً(١٠٩). ولكن ماهو مؤكد ان الملك لم يمت بصلة القربى الى ملوك بابل القدامى : ومن وجهة نظر البابليين أنفسهم فإن حدد -آبال -ادينا ارتقى العرش عن طريق غير شرعي، سواء تولى زمام الحكم بأمر من الملك الآشوري، أم انه لم يلتزم بالمراسيم المتعارف عليها في ارتقاء العرش. لذلك وقف البابليون منه موقف العداء. وقد ظل الناس ينظرون اليه كحاكم غريب، رغم كل الجهود التي بذلها للحفاظ على المقدسات البابلية التقليدية ولإقامة المنشآت الدفاعية الضخمة.

استمرت علاقة حسن الجوار مع أشور خلال فترة حكمه، التي امتدت زهاء عشرين عاماً. وفي السنوات الأولى كانت آشور تلعب الدور الأول في المنطقة، يبدو انها مدت يد المساعدة للبابليين، لكن حدد – آبال -ادينا راح فيما بعد يتدخل في الشؤون الداخلية للقصر الآشوري. وفي نفس الوقت كانت هجمات الآراميين متواصلة بدون توقف، ولم يستطع حدد -آبال -ادينا أن يجد الوسائل الفعالة لصد تلك الهجمات، أو لم تكن لديه الرغبة للعمل في هذا الاتجاه. ويبدو ان هذا الموقف أثار استياء البابليين وتذمرهم.

بعد موت حدد – آبال –ادينا تولى الحكم مردوخ –امي –اريبا، الذي لم يحكم سوى نصف عام، فخلفه مردوخ –زير (......)، الذي لا نعرف عنه وعن فترة حكمه سوى انه قاد البلاد زهاء اثني عشر عاماً.

هكذا نستطيع إختتام عرضنا لأهم الأحداث السياسية الخارجية التي شهدها العصر الذي عاش فيه مولف قصيدة «اللاهوتي البابلي». يبقى أن نضيف بعض الكلمات عن الظواهر والأحداث التي عرفها المجتمع البابلي ذاته خلال هذه المرحلة.

امتاز العصر الذي تلا سقوط السلالة الكاشية بالتدهور والانحطاط. فقد سار الجبروت السياسي والعسكري نحو الأفول. وتناقص عدد السكان في بابل نفسها، وتحولت بعض أحيائها السكنية الى حقول وبساتين. كما تدهورت «نوعية الحياة»، حسب تعبير علماء الاجتماع المعاصرين : تدهورت نوعية الدور السكنية، وتناقصت الأدوات والمواد واللوازم البيتية،... الخ(١١٠). ومع تدهور أوضاع المدن عرفت القرى والأرياف هجرة واسعة، فتقلصت مساحة الأراضي المستصلحة للزراعة(١١١). أما بالنسبة للتجارة والانتاج الحرفي فالمعلومات عنها تكاد تكون معدومة، ولا يمكن توقع إزدهارها خلال تلك المرحلة.

ليس في كل هذا مايدعو الى الاستغراب، اذا ماتذكرنا الأحداث السياسية الخارجية لهذا العصر : لقد استنزفت الحروب والغزوات المتكررة طاقات البلاد ومواردها. لقد كان ممثلوا السلالة الثانية في أي –سن، أول سلالة بابلية أصيلة تعجز، من الناحية العملية، عن توفير الأمن والاستقرار في البلاد، بالشكل الذي وفره القادمون من الخارج – الكاشيون والآراميون.

لقد تدهورت هيبة الحكم المركزي، في حين أخذ دور الادارات المحلية بالازدياد.. تقلص دور المراكز التقليدية – المدن القديمة –.في حين تعزز دور الأطراف حيث كانت تقطن مختلف الفئات. وكان على الحكام أن يضاعفوا من هباتهم ومنحهم، وان يوزعوا الأراضي، وغيرها من المغريات لكسب تأييد زعماء القبائل في المناطق الحدودية، حتى وان كان ذلك على حساب سكان بابل والحكم المركزي(١١٢).

يجب ألا نعتبر تغلغل الآراميين في البلاد عاملاً خارجياً فقط. لقد ترك ذلك أثره على بنية المجتمع البابلي، بعد دخول عناصر من جنس آخر الى البلاد. ففي عهد حدد –آبال – ادينا (ان كان حقاً من أصل آرامي) تسارعت

وإتسعت ظاهرة تغلغل «الناس الجدد» من القبائل الآرامية المختلطة. وقد جوبهت هذه العملية بالرفض من قبل السكان الأصليين.

تلك كانت صورة الحياة الاجتماعية – السياسية في بابل، خلال العصر الذي عاش فيه ايساجيل -كيني -اوبيب. فهل أثرت تلك الأحداث على مبدع «اللاهوتي البابلي» ؟ أجل. وهل وجدت انعكاسها في القصيدة ؟ كلا، لم تجد انعكاسها كما يبدو.

إن من العبث حقاً البحث في ثنايا القصيدة عن أي تلميح أو إشارة الى الأحداث السياسية وميزات الواقع في ذلك الزمن العاصف بالأحداث. ونعتقد أن هذه الحالة نجمت، قبل كل شيء، عن طبيعة الإبداع وتوجهه الخاص عند المؤلفين القدامى، والمبادئ العامة التي اعتمدوها (رغم عدم تبلور مثل هذه المبادئ، وحتى عدم ادراكهم لها). هنا بالذات تكمن هاوية سحيقة تفصل المؤلفين القدامى عن زملائهم المعاصرين. فالكاتب الاوربي المعاصر يسعى الى تصوير واقع عصره تصويراً دقيقاً ؛ أما عند قراءة النصوص الأدبية القديمة فمن الصعب على القارئ أن يتحرر من الانطباع التالي الذي تتركه النصوص في ذهنه : لقد سعى المؤلف، وباصرار مماثل الا يكون للأحداث موقعٌ في مؤلفه، لا نصادف، من الناحية العملية، في هذه المؤلفات أسماء لشخصيات حقيقية أو إشارات مباشرة الى الأحداث التاريخية. وفي حين يتوجه أدباء العصر الحديث نحو الأحداث المعاصرة (في الغالب) ويملأون نصوصهم بالهموم اليومية، نلاحظ ان المؤلفين القدامى كانوا منشغلين كلياً بالتساؤلات «الأزلية» والتناقضات المتكررة باستمرار (أي أزلية أيضاً). يتحدث المؤلف المعاصر مع زمنه، أما المؤلف القديم فكان يتحدث مع الأزل(١١٣).

لقد رسم المؤلف البابلي أبطاله مجردين تماماً من السمات الشخصية ومميزات الوسط المحيط بهم، أي من كل مايمكن أن يبدو ذا أهمية زائلة. ومايميز مؤلفات القدامى هو تصوير الانسان في اللازمان. وليس ذلك أنماط أو أقنعة الأدب القديم(١١٤)، بل رموزاً لأوضاع الحياة وأحوال الناس : ملك غني، تقي، ورع،..الخ. فالانسان يتجسد خارج التفاصيل الخاصة بزمنه، وحتى بمعيشته. هنا يتجسد الانسان كتجريد مطلق، كأحد الرموز الشاملة ؛ فالملك أو الأمير في المؤلف البابلي «الفردي» هو أي حاكم في أي زمان. والفقير هو أي فقير في أي مكان وزمان،.. الخ.

إن التعميم الشامل للشخصيات يجعل انتباه القارئ مركزاً نحو الوضعية المعكوسة ويقوده الى داخل تلك الوضعية، مما يسهل عملية مقارنة النفس مع البطل. وكان هذا التوجه يشكل مهمة إضافية للمؤلف، الذي يسعى، ليس فقط لاقناع القارئ بشيء ما، بل وكانت له أهدافه العملية أيضاً : أن يقدم للقارئ نموذجاً للسلوك في المواقف المماثلة. وفي تعميم الشخصيات تتجلى، في آن واحد، محدودية الابداع وقوة المؤلفين القدامى ؛ ولهذا الأسلوب في تجسيد الأبطال فضله في ماتجد مؤلفات المبدعين القدامى من صدى لدى القراء في أيامنا، وذلك بالرغم من الفاصل الزمني واختلاف الحضارات والخبرة الفردية.

كل ماقيل آنفاً يخص النصوص الأدبية «الفردية» لاسيما النصوص المشابهة لقصيدة «اللاهوتي»، كان الانفصام عن واقع المرحلة التأريخية في مثل هذه المؤلفات أمراً طبيعياً(١١٥): فمواضيع هذه النصوص وطبيعتها أيضاً لا تستدعي تصوير المرحلة التأريخية (ويبدو ان مواضيعها نشأت من التراتيل، والتعاويذ، والتوبات، والندم،..الخ)(١١٦). لقد كان المؤلف عند معالجة مسائل وجود الشر في العالم وعذاب الأبرياء،.. الخ، يبتعد عامداً عن السمات المميزة لعصره، لأنه يعتبر هذه السمات خاصة وعابرة، ولا أهمية لها بالنسبة للمعضلات والتناقضات الأزلية التي يتناولها، بل يمكن لهذه التفاصيل أن تعتم المسائل الجوهرية.

مثل هذه الصورة تلاحظ في النصوص «الفردية» الأخرى أيضاً : ولا نجد أية اشارات مباشرة الى الظروف التأريخية الواقعية حتى في نصوص المناسبات التي يتردد فيها صدى سياسي. ونلاحظ في مثل تلك النصوص ان المؤلف يعمد الى سحب الحالة المعنية من سياق الأحداث المعاصرة لها، فيحولها الى المستوى اللاتأريخي. ولئن كان النص السياسي المشهور «نصائح الى حاكم»(١١٧) يكتسي صيغة التكهن بالمجهول، فان الأمر ليس مجرد صدفة، أو ناجماً عن رغبة المؤلف، أو بسبب حذره. فان تحدث المؤلف عن الاهتمامات الملحة لسكان بابل وسيبار ونيبور وكأنها حقائق أزلية، فقد أخذ بالأسلوب التقليدي لعكس الواقع، وهو أسلوب قد تجذر في الأدب البابلي.

ويتجلى أيضاً في النصوص «الفردية» الأخرى مثل هذا التوجه لعكس الخاص وكأنه عام، وتحويله الى المستوى البعيد اللاتأريخي أو الأزلي (العالمي)(١١٨).

ولئن تميزت النصوص الأدبية «الفردية» بميلها الواعي لتنحية كل مايشير الى الواقع التأريخي، فإن تجسيد الواقع في النصوص الأدبية «الفولكلورية» يمتاز بخصوصية لابد أن تؤخذ بنظر الاعتبار. لذلك من الضروري أن نتطرق الى هذا الجانب ولو بإيجاز(١١٩).

كل فن فولكلوري يقدم صورة مماثلة للواقع. والواقع التأريخي في النصوص الأسطورية والملاحم الشعرية والأغاني التأريخية يتجلى من خلال ضوء منكسر غير مألوف ؛ فانعكاسه يخضع للبنية الداخلية للفن(١٢٠). وأهم السمات المميزة للنصوص الفولكلوريةالملحمية هي :

– تكرار الأخطاء في التسلسل التأريخي للأحداث : يتجلى في الرواية تشابك واقع الزمن، والزمن السابق للحدث الموصوف، وزمن الحدث، وزمن التأليف، وزمن كتابة النص. وليس من الصعب أحياناً أن نميز بين هذه «المستويات الزمنية» نزعة واضحة لتكثيف زمن الحدث(١٢١). يمكن أن يكثف عصر بأكمله في مشهد واحد (على سبيل المثال نلاحظ في الملحمة الروسية ان التتار يظهرون فجأة في روسيا مرة واحدة فقط، ثم يطردون منها حالاً)(١٢٢).

– نجد في هذه النصوص أسماء كثيرة لشخصيات وهمية وأبطال عاشوا في زمن آخر، الى جانب الشخصيات التأريخية(١٢٣).

– يمكن أن تنسب المآثر البطولية ذاتها لشخصيات مختلفة. ويمكن القول بصفة عامة، ان الحكايات الفولكلورية تدور حول شخصيات مشهورة محددة(سرجون، نبوخذنصر)، وفي حالات كثيرة يحصل أن تسقط الشخصيات التأريخية الأقل شهرة، أو الشخصيات الأقدم، لتحل محلها شخصيات أكثر شهرة أو أقرب زمناً.

– ترتبط الحكاية عادةً بمواقع جغرافية حقيقية. وينشأ ذلك الانطباع بأن الأحداث الموصوفة واقعية. أما في واقع الأمر فليس ذلك سوى أسلوب فني(١٢٤). وتلاحظ أحياناً اشارات تأريخية وجغرافية ذات طابع ملحمي، وغالباً مايبالغ الباحثون في تقييم أهميتها(١٢٥).

– وأخيراً، نلاحظ أن النصوص الفولكلورية، وخاصة الملاحم، تمتاز برؤية خاصة للعالم، وغالباً مايتعذر ربط هذه النصوص بالوسط الذي شاعت فيه(١٢٦).

يصعب القول ان النصوص الأدبية البابلية «الفردية» منها والفولكلورية، هي

مصادر تأريخية موثوقة. وفي حالة عدم توفر مصادر أخرى، فإن الثقة بشهادة المصادر الفنية تصبح من قبيل المجازفة. لكن أهمية هذه المصادر لا تقدر بثمن من وجهة نظر أخرى : انها تقود الباحث الى عالم التصورات والمعتقدات الشعبية (والشخصية) عن الماضي وتدخله في دائرة الأفكار والمعضلات التي كانت تقلق القدامى...

لكل ذلك لا يثير الدهشة خلو قصيدة «اللاهوتي البابلي» من الاشارات الواضحة الى واقع العصر الذي عاش فيه المؤلف. لاشك ان الهزات التي عصفت بالبلاد وحالة الشك والارتياب قد تركت أثرها على ايساجيل -كيني -اوبيب. ويؤيد وجهة النظر هذه توجه المؤلف لمعالجة مثل هذا الموضوع بحد ذاته، بالاضافة الى أسلوبه في معالجة المسألة في مستوى إجتماعي عريض. إلا ان النص لا يعكس الأحداث التي عاصرها المؤلف. والاشارة الوحيدة للحالة البائسة لعصره (من وجهة نظره) تتجلى في الأسطر 180 - 187

180. الجميع (......) تحولوا... البشر

يرتدي ابن الأمير ثياباً رثة

يرتدي الجائع وابن الفقير ثياباً فاخرة

183. الذي يرعى الشعير، يمتلك الذهب

الذي يزن بميزان الذهب، يحمل وزراً ثقيلاً

الذي يأكل الخضار لوحده، يلتهم طعام الوجهاء

ويبقى لابن الغني وصاحب الأمر ثمار البرية

187. انهار الغني، بعيداً (......)

ولكننا نعتقد ان مؤلف القصيدة لا يقدم لنا وصفاً لزحف «الناس الجدد»، وإفلاس الفئات الغنية القديمة، بقدر ماكان يعبر عن النزعة التقليدية عند أدباء بابل القدامى الى وصف العلاقات الاجتماعية المتغيرة. نعتقد ان هذا المقطع هو أقرب الى المناقشة الاعتيادية عن تبدل الأحوال، أو التذمر من المجرى الخاطئ للأمور في العالم، منه الى وصف لأحداث إجتماعية معينة.

ـ ٤ ـ

لنبدأ هذا الجزء من الكتاب بالسؤال حول ما اذا كان إختيار اسم «اللاهوتي - Theodiceé» لقصيدتنا موفقاً أم لا ؟ كان ج. ليبنز[١٢٧] أول من أدخل هذا المصطلح الى الأدب الديني، ويعني حرفياً : «تبرئة الرب» وذلك للتعبير عن مهمة دينية في علم اللاهوت المسيحي تتمثل في «التوفيق بين وجود الشر في هذا العالم ورحمة الخالق، وحكمته، وعدله وقدرته المطلقة ». ومن الواضح ان إختيار هذا المصطلح للتعبير عن الفكرة الدينية البابلية لم يكن موفقاً،لسبب بسيط يتلخص في ان الآلهة البابليين لم يكونوا جميعاً رحماء، ولم يكونوا جميعاً قادرين علي كل شيء، حتى ولوبفعل تعددهم وكثرتهم[١٢٨]. أضف الى ذلك ان نص القصيدة والنصوص الأخرى لا تطرح للنقاش مسألة «إتهام أو تبرئةالآلهة». فالحديث في تلك النصوص يدور عن الانسان وعذاباته. لذلك فان مصطلح «اللاهوتي» لا يتفق كلياً مع فكرة ومحتوى قصيدتنا. ولكن يمكن الأخذ بهذا المصطلح من منطلق الالتزام باسم رمزي متعارف عليه، ليس الا[١٢٩].

يتمحور الموضوع الأساسي لقصيدة «اللاهوتي البابلي» حول المعذب البريء، وهو أحدالمواضيع المركزية في الأدب البابلي : لقد كرس له العدد الأكبر من المؤلفات السومرية والأكدية. ومن الصعب اليوم أن نجزم فيما اذا كانت النصوص السومرية من انتاج العصر السومري بالفعل، أم كانت من تأليف الكتبة البابليين. وترقى أقدم القوائم، التي ورد فيها ذكر هذه المؤلفات الى العصر البابلي القديم[١٣٠]. علماً ان جميع هذه النصوص السومرية (عدا نص واحد) توجد حالياً على هيئة قطع صغيرة مبعثرة، ولا يمكن من الناحية العملية الاستفادة منها[١٣١]. ومع ذلك فان المادة الأدبية المتوفرة للمقارنة غنية جداً.

ينتمي الى دائرة المؤلفات السومرية البابلية المكرسة لموضوع «المعذب البريء» عدد كبير من المؤلفات أهمها : قصيدة «اللاهوتي» والملحمة البابلية

القديمة عن المعذب البريء[١٣٢]، وقصيدة «المعذب البريء» المعروفة جيداً في الأوساط العلمية [١٣٣]، وقصيدة مدونة باللغة السومرية تحت عنوان رمزي «الانسان والآلهة»[١٣٤]. ويعتقد بعض الباحثين ان المؤلفات المشاراليها تشكل نمطاً محدداً، أو فناً خاصاً قائماً بذاته في أدب بلاد الرافدين القديم[١٣٥] هو (Righte as suffere أو (Les monologues des dustes souffrants) : .poems)

نعتقد ان استخدام مصطلح (نمط فني) في الحالة التي نحن بصددها غيرموفق، لان انتماء المؤلفات الى «نمط فني واحد» لا يتحدد بالموضوع فقط، بل يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار التقارب البنيوي الشعري أيضاً. فالمؤلفات التي تنتمي الى هذا النوع من الأدب متباينة جداً من حيث الحجم والبنية. ويمكن الافتراض من الناحية الشكلية بأن ثمة رابطة ما تربط بين هذه المؤلفات، ولكن من الصعب رؤية أية علاقة في «التطور» والتكوين التاريخي لأي نمط أدبي محدد. أما تناولها لنفس الموضوع فمسألة أخرى : فيمكن تماماً – أن نلاحظ ان التتابع، بل حتى بعض التطور في الأفكار الواردة في هذه المؤلفات. سنحاول الآن أن نتابع مسألة تطور «المعذب البريء» في الأدب السومري البابلي وتحديد موقع «اللاهوتي البابلي» في سلسلة المؤلفات القريبة منه.

لتحليل هذه المجموعة من الآثار الأدبية نعتقد ان من المفيد اتباع التدرج التالي لمناقشة القصائد الأكدية الثلاث، بالاضافة الى القصيدة السومرية، ثم نخرج من إطار بلاد الرافدين لننتقل الى «سفر أيوب» الذي يتماشى مع روحية هذه المؤلفات.

آ. القصيدة البابلية القديمة عن المعذب البريء*

إنها قصيدة قصيرة تتألف من تسعين بيتاً. وهي في جوهرها عبارة عن شكوى – تراتيل مؤطرة مع ردّ الإله. تحتل شكوى المعذب الجزء الأكبر من النص (٤٨ بيتاً) ويحتل رد الاله عشرين بيتاً. أما حديث الراوي فيحتل اثني عشر بيتاً، وهو يقود القارئ من خلال هذه الأبيات الى صلب الأحداث. وتعكس القصيدة صورة مبسطة لحالة البابليين الاعتيادية : هناك شخص ما

* انظر ترجمة القصيدة في ملحق الكتاب.

(الراوي ليس بطل القصة) يتعذب ويصلي لربه. استمع الاله للشكوى فعطف على المعذب وغفر له، ثم يلي رد الاله.

ولفهم الفكرة الأساسية للقصيدة تحتل شكوى المعذب المقام الأول. ولا تختلف القصيدة بروحيتها عن الشكاوي الدينية، فالانسان يتذمر من المحن التي ألمّت به مؤكداً على انه يجهل الذنوب التي اقترفها (السطر 13) :

13 . (...) القلب، لا اعرف اي خطايا إقترفت

مازال مثل هذا الجزم لا يقول شيئاً عن ذنوب المعذب الحقيقية ؛ فالانسان يمكن أن يقترف ذنباً دون أن يعرف ذلك. ان الاعتراف بالذنب، والحيرة المتعلقة بهذا الأمر تتردد في النصوص الطقوسية المتقدمة والمتأخرة. والقصيدة في الواقع تكاد لا تتحدث عن براءة المعذب (نلاحظ إنكاره لبعض الذنوب المحددة في السطرين 15 , 26...، وللمقارنة انظر السطرين 10 , 18).

10. أسر لسيده بالعقاب الذي حل به

15. لم أشتم الأخ أمام الأخ

26. لم أنسى ما عظمتني به

يبدو ان معضلة البريء المعذب كانت آنذاك في بداية نشأتها في الأدب البابلي. ومن المؤسف ان النص مشوه جداً، لذا تكون الترجمة غير دقيقة.

لم يصل الينا من القصيدة سوى نسخة واحدة (اللوح Ao 44 62) ترقى الى عهد الملك آمي ديتانا (1683 - 1647 ق.م.)[١٣٦]، أي انها أقدم من «اللاهوتي البابلي» بأكثر من ٦٠٠ سنة، وقد تكون أقدم من ذلك بكثير. ورغم هذا الفاصل الزمني فهناك تشابه بياني ولغوي بينهما.

ب - الانسان والاله

أطلق كرامر هذه التسمية على قصيدة سومرية قديمة، قريبة بمحتواها من القصيدة السابقة، وقد بنيت على ذات النمط[١٣٧] بعد مقدمة قصيرة عن الفوز برضى الاله وتطمين النفس بالصلوات يأتي الحديث عن شخص ابتلي بالأمراض والمحن فراح يناجي ربه. وتحتل الشكوى جزءاً هاماً من القصيدة. بعدها يعلمنا الراوي ان الاله رق للمسكين وعطف عليه فأبعد عنه المحن والمصائب. ان الفكرة العامة للقصيدة واضحة ومفهومة، لكن الباحثين يختلفون في فهم التفاصيل. لاشك ان المعذب يعترف بأنه مذنب، ولكنه يرجو

الاله أن يخبره في أي شيء أذنب بالذات. أضف الى ذلك ان القصيدة تؤكد على فكرة هامة عن حتمية خطيئة كل انسان :

يقول الحكماء العظام كلمة صريحة صائبة

لم يولد الأطفال من امهاتهم بلا رذيلة

لم يوجد انسان بريء منذ القدم

بيد أن كلمة (nam tag)-الذنب، العيب، الرذيلة، يمكن أن تفهم على انها رذيلة طقوسية أو عيب وخلل جسدي، وليس بالضرورة على انها فساد خلقي. وبالرغم من ان هذه القصيدة (والقصيدة الأولى) تنتمي الي سلسلة المؤلفات المكرسة للمعذب البريء، الا انها ليست النموذج الطبيعي لهذه المؤلفات. ويعتقد أ. ديك أن القصيدة الأكدية تشكل حلقة وصل بين المؤلفات السومرية والقصائد البابلية في نهاية الألف الثاني قبل الميلاد[١٣٨]. قد يكون الأمر كذلك. لكن المصادر السومرية القديمة مازالت مجهولة فلم تكتشف بعد، والمقاطع المعروفة من النصوص السومرية تؤرخ، كما ذكرنا آنفاً، بالعصر البابلي القديم.

لننتقل الآن من المؤلفات البدائية القديمة المكرسة لعذاب الأبرياء الى المرحلة التالية.

جـ - قصيدة «المعذب البريء» الشهيرة

يرقى زمن هذه القصيدة الى مرحلة متأخرة نسبياً من العصر الكاشي (القرن الثالث عشر ق.م.) وهي مكتوبة على هيئة حوار مسهب يروي فيه المعذب ما ألمت به من محن ومصائب، وكيف انقذه الاله مردوخ. ولئن كانت القصيدة البابلية القديمة محفوظة بنسخة واحدة، والقصيدة السومرية بثلاث نسخ، فإن قصيدة «المعذب البريء» الشهيرة وصلت الينا في ثلاثين قائمة عثر عليها في مختلف المدن مثل بابل، وسيبار، ونينوى، وآشور. وعثر في مكتبة آشور بانيبال على شرح أدبي للقصيدة. كل هذا يشير بوضوح الى الشهرة الكبيرة التي اكتسبتها القصيدة (على الأقل في أوساط المتعلمين) بعد زهاء 600 - 700 عاماً من كتابتها. وبالرغم من المقاطع الكثيرة المكتشفة، الا ان النص الكامل للقصيدة لم يكتشف حتى الآن.

مايميز هذه القصيدة عن القصيدة البابلية القديمة والقصيدة السومرية هو انها برمتها مبنية على حديث الراوي (الشخص الأول) وتكاد تكون أقدم

«سيرة حياة» للانسان البسيط في الأدب السومري - البابلي. ويرى ر. لابات في قصيدة «المعذب البريء» ذكريات عن مصائب ألمت بشخصية تأريخية واقعية. ويجد العالم الفرنسي في اسماء مبشري الآلهة، الذين كانوا يظهرون للمعذب في المنام ما يدعم وجهة نظره. لقد ورد ذكر اثنين من هؤلاء المبشرين في قائمة العلماء التي تعود الى العصر الآشوري الحديث(١٣٩). نحن لا نتفق مع وجهة نظر لابلات هذه، ونميل الى الاعتقاد ان لدى الباحث رغبة شديدة (نجدها ايضاً لدى الكثير من الباحثين) للعثور على «بذرة تأريخية» في كل فولكلور أو انتاج ادبي قديم. إنه بلا شك خلل منهجي، وإن مثل هذه النزعة «التأريخانية» تعني في الجوهر عدم الاعتراف بمواهب المبدعين القدامى وقدرتهم على صياغة وتأليف المواضيع بشكل مستقل. نعتقد ان مثل هذا الاسلوب غير مبرر على الاطلاق، وخاصة في مثل هذه الحالة التي نحن بصددها.

بطل القصيدة من الوجهاء، واسمه شوبشي - مشري - شاكان. يبدأ حديثه بتمجيد الاله مردوك. يستأنف النص بعد فراغ بالحديث عن الوحدة التي يعاني منها المعذب بعد أن تركه الاله والالهة. يطارده الشر، الملك غاضب منه، ورجال الحاشية يدبرون له الدسائس، والمقربون يكيلون له الشتائم. المعذب يصلي ويتوسل الى الكهنة ليمدوا له يد المساعدة، ولكن بدون جدوى. يتوسل البطل ويؤكد بأنه كان دوماً يمجد الاله والملك، ومع ذلك ها هو يعاقب كمجرم عريق. يلي ذلك وصف تفصيلي لمعاناة المعذب. إنه في ذروة اليأس والاحباط، لذلك يقرر الانتحار. ولكن في المنام يزوره رسول مردوك ويعده بالشفاء... يلي ذلك وصف لعملية شفاء المريض؛ سكان بابل يمجدون مردوك الذي اعاد الحياة للمعذب التعيس.

هذا هو جوهر موضوع القصيدة. إن موضوع عذاب البريء يدوي هنا بأعلى صوت؛ من الطبيعي ان يتعذب الأشرار، الذين نالوا عقاب الآلهة؛ ولكن لماذا ينبغي على الانسان الطيب أن يشاركهم المصير؟

لمن لم يضع امله في الاله

ولم يذكر الآلهة عند تناول الطعام

من لم يخر ساجداً، ولم يعرف الركوع

وشفتاه تسرعان عند التضرع والصلاة

من لم يحترم الأعياد، ولم يحتفل بأيام الآلهة

من كان متهاوناً ويحتقر المراسيم
من لم يعلم الناس الصلاة والابتهال
اكل الأضحية دون ذكر الاله
تقاعس تجاه آلهته، لم يقدم لها القرابين
كذاك الذي فقد عقله ونسي مولاه
اقسم بالاله متهوراً قسماً خطيراً
امسيت شبيهاً لهذا
مع اني لم أهمل الابتهال والصلوات
الصلاة كانت مرشدتي، واقدم النذور
امتع قلبي بيوم ذكر الاله
يوم موكب الآلهة - هو الفوز والبركة
الصلاة من اجل الملك، هي فرحتي
والموسيقى التي ترافقها - هي متعتي
علمت الحي كيف يأخذ بتعاليم الآلهة
حملت اتباعي على تمجيد اسم الآلهة
جعلت مجد الملك كتبجيل الاله
علمت العامة إحترام القصر
(Ludlul 11, 12 - 32)

فلمَ اذن كل هذا، وكيف يمكن تفسيره ؟ يواصل المعذب :
بودي أن اعرف ما الذي يحلو للاله
ماهو محبب للانسان - جريمة امام الاله
ماهو مقرف له - يرضي الاله
مَنْ بوسعه أن يدرك ارادة الآلهة في السماء ؟
مَنْ يدرك مشيئة الآلهة في الأعماق ؟
مِنْ أين للمسكين معرفة سبيل الآلهة ؟
(Ludlul 11, 33 - 38)

لا يمكن معرفة المشيئة الإلهية وادراكها، ولا يبقى للانسان سوى التوكل على رحمة الاله والصلاة بوداعة وخنوع - هذا هو الاستنتاج الذي توصل اليه مؤلف القصيدة. هل يمكن اعتبار هذا الاستنتاج حلاً لمعضلة عذاب الأبرياء ؟ أجل، في رأينا، وذلك رغم ان هذا في الظاهر ليس الا تهرباً ذكياً من محاولة

البحث عن تفسير مفهوم مقنع، ان الاعتراف باستحالة ادراك المشيئة إلالهية بحد ذاته يزيل المعضلة نفسها الى حد ما. انها تتحول من مجال التكهنات المنطقية الى مجال الايمان، وبمزيد من الدقة، الى مجال الآمال والأمنيات الدينية. فعندما يتخلى البابلي عن المهمة التي تفوق طاقة أفكاره (لتفسير أسباب عذابات الأبرياء) بوسعه أن يبقى في إطار المعتقدات والتصورات التقليدية عن نظام العالم، والمحافظة على ايمانه في ان مثل هذا التعليل موجود بالفعل. ولم يذهب البابليون أبعد من ذلك في حل هذه المعضلة، فقد أجروا بعض التعديلات على أسلوب طرحها، ليس إلا.

د - «اللاهوتي البابلي»

تتجلي مشكلة عذاب الأبرياء في هذه القصيدة بصورة أوسع مما هي عليه في أي مؤلف سومري - بابلي آخر. وقبل أن نبدأ بدراسة مايميز «اللاهوتي» عن « المعذب البريء»، لابد من بعض الكلمات عن تركيب نص القصيدة.

نلاحظ قبل كل شيء ان المونولوج السابق وعرض الأحداث من وجهة نظر واحدة يتنحيان جانباً في «اللاهوتي البابلي» ليحل محلهما الحوار وادراك الأحداث من موقعين مختلفين. لقد استطاع المؤلف أن يقدم صورة جميلة للشخصيتين المتحاورتين وأن يوزع بينهما المادة (الأفكار والحجج) : من جهة هناك المعذب الذي يفضح الظلم السائد في العالم، ومن الجهة الأخرى هناك الصديق الذي يقدم الحجج المضادة. نحن نسمع صوتين متماثلين ومتعادلين بالأهمية، فالمعذب لا يستسلم أمام صديقه. وتوجهه في نهاية القصيدة الى الآلهة ليس اعترافاً بأن الحق مع صديقه ولا التسليم برأيه بعد دراسة نقدية لنص الحوار استنتج ج. بوشيلاتي ان حديث المعذب يبدأ دائماً بصيغة الشخص الأول، بينما لا نلاحظ في حديث الصديق مايوحي بذلك، الا عند قوله (أخي، صديقي). وهذا يدل حسب رأي بوشيلاتي على تعاطف المؤلف مع المعذب، وتمثله لهذه الشخصية[١٤١]. ولكن قد يكمن التفسير في شيء آخر. فحديث الشاكي المتضرع في الصلوات، والندم، والتعاويذ، والشكاوي قد صيغ دائماً بصيغة الشخص الأول. وقد يكون ايساجيل -كيني - اوبيب قد التزم عن وعي أو دونما وعي بهذا النموذج التقليدي.

لننتقل الآن الى تحليل نص القصيدة. لئن كان البطل في قصيدة «المعذب البريء» يعبر عن دهشته لأن الأبرياء ينتظرهم نفس المصير الذي ينتظر

المذنبين والمخطئين، فإن قصيدة «اللاهوتي البابلي» تتساءل عن سبب انتصار الظالمين والأشرار، بينما تكون الخيبة والاحباط من نصيب الصالحين الطيبين. ويأتيه جواب الصديق الذي تعرفنا عليه (السطر 58) :

58. انت تقف على الأرض، وأفكار الاله بعيدة

أو قول الصديق في السطرين 255 و 256 :

مثل كبد السماء قلب الاله بعيد

تصعب معرفته، ولا يدركه البشر

ولكن الصديق يعبر عن ثقته في ان الآثمين سينالون العقاب في حياتهم، مهما طال الأمر، وسينال الطيبون ثوابهم :

59. انظر الى حمار الوحش الجميل في الوادي

ذاك المتمرد الذي دعس الحقل وقلب السهم

61. تعال وانظر الى مفترس القطيع، الأسد الذي تذكرته

وبسبب تلك الجريمة، حفروا حفرة للأسد

63. الغني المهيب، الذي يهيل ثروته بالأكوام

سيحرقه الملك قبل ان يحين اجله

65. اتبغي السير في الطريق التي سلكوها ؟

66. إطلب من الاله رحمته الأزلية

وكذلك قوله في الأسطر 235 - 242 :

235. اي غش هذا ؟ لقد غَبَطْتَه نعمته

أيسرع ؟ ستزول ساقاه عن قريب.

237. النَصّابُ يملك الثروة بدون إله

سيصيبه سلاح القتلة

239. ماهو نجاحك، إن كنت لا تبغي مشيئة الآلهة

النور في عطف الاله - نعمة متواضعة لكنها امينة

241. ابحث عن نفس الاله الصالح

242. مافقدت خلال عام - ستسترده الآن

إن معضلة عذاب الأبرياء في «اللاهوتي البابلي» تتحول على لسان المعذب

من مشكلة شخصية بحتة الى مشكلة على المستوى الاجتماعي، فلم يعد الأمر محض حالة شاذة، نادرة، خرقاء، بل أصبح أمراً اعتيادياً :

70. يسير في طريق الفلاح من لا يبحث عن الإله

71. هزل المتعبدون وذبلوا

وكذلك جواب المعذب :

243. تاملت في الدنيا - ليس الأمر كذلك

244. لا يسد الاله الطريق امام الشيطان

ولو شئنا لأمكن تفسير كلام المعذب كنوع من النقد الاجتماعي للأوضاع السائدة.

لقد بحث مؤلف «اللاهوتي» مسألة الخطيئة والتقوى بحثاً أكثر تفصيلاً. فالحديث في قصيدة «المعذب البريء» يدور حول الولاء الديني (تأدية الطقوس وغير ذلك) والولاء «المدني» للبطل، فيحل العقاب بمن يتوانى في تأدية الفروض الدينية. أما في «اللاهوتي البابلي» فإن الصورة تتخذ طابعاً معقداً. هذا على سبيل المثال أحد المقاطع الساطعة من حديث المعذب :

267. يمجدون افعال الرجل العظيم، رغم انه قاتل

يزدرون البسيط، ولم يقم بأذى

يأتمنون الرذيل، والسفالة لديه كالحقيقة

270. يبعدون التقي، الذي إمتثل لمشيئة الإله

يملأون سفط النذل بالذهب

ينهبون الطعام الزهيد من الذخيرة

يسندون القوي، الذي صاحب المنكرات

274. يقتلون الضعيف، ويدعسون المسكين

يتفق الصديق مع المعذب في كل مايقوله هنا، ولكنه يجد لكل ذلك تعليلاً : إن الآلهة خلقت الناس كذابين ظالمين :

276. نورو، ملك الآلهة، وخالق البشر

زولومار العظيم، إختار طينتهم

278. الإلهة ماما، هي الملكة التي عجنتهم

منحوا البشرية نطقاً أعوج

280. خصوها بالكذب والظلم الى الأبد

لا يمكننا بالطبع أن نرى في «اللاهوتي البابلي» المدافع الثابت عن الفقراء والمستضعفين، والمناضل ضد الظلم الاجتماعي. فالظلم كما يراه المعذب لا يكمن هنا، بل في شيء آخر، وربما يراه كظلم أسوء من هذا :

181. يرتدي ابن الأمير ثياباً رثة

182. يرتدي الجائع وابن الفقير ثياباً فاخرة

وكذلك في قوله :

185. الذي يأكل الخضار لوحده، يلتهم طعام الوجهاء

186. ويبقى لابن الغني وصاحب الأمر ثمار البرية

أي ان التناقض لا يوضع في القصيدة بين الغني والفقير، بل بين من يستحق ولا يستحق (بين الوجيه وغير الوجيه)

كما يبدو، فان المعذب (وربما المؤلف أيضاً) يرى الظلم والشر يكمنان في ان الناس يتصرفون (أو يرغمون على التصرف) بالشكل الذي لا يتناسب ومكانة كل منهم. فقد نشأ في المجتمع التقليدي نظام صارم للأدوار الاجتماعية، حدد سلوك كل فرد حسب موقعه في هذا المجتمع. والدور الاجتماعي الذي يلعبه هو الذي يقرر «السيناريو» الكامل لكل تصرفاته، دون أن يدع الا مجالاً ضيقاً للمبادرات الذاتية والحالات الشاذة. فيخضع سلوك الناس ومظاهرهم في ذلك المجتمع الى قانونية صارمة : فيمكن من المظهر الخارجي التمييز بسهولة بين العبد البابلي والكاهن من أي مرتبة وتمييز المرأة المتزوجة عن العانس، وهكذا، لكن الواجبات والمهام والسلوك والملابس، وحتى الكرم كانت مقررة حسب مكانة الشخص[١٤٢]. فالغني يجب أن يكون عطوفاً، وعليه مساعدة الفقراء، (فلا يظلمهم ولا يضطهدهم)، وعلى الفقير أن يكون وديعاً مطيعاً (فلا يسعى لنيل أرزاق الآخرين) والجندي يجب أن يكون شجاعاً، والتاجر نزيهاً.. الخ

كانت منظومة الأدوار الاجتماعية في بلاد الرافدين دقيقة البنية تدعمها المشيئة الالهية. ولم تقتصر المنظومة على موقع الفرد ضمن هذه الفئة الاجتماعية (أوالمهنية) أو تلك، وتحديد الواجبات المترتبة عليه وفق هذا التقسيم، بل كان على كل فرد أن يأخذ على عاتقه أيضاً مجموعة أخرى من الأدوار : فالعسكري مثلاً يمكن أن يكون رب الأسرة والأخ الأكبر والدائن أو المدين، وغير ذلك. وفي كل حالة من هذه الحالات يكون سلوك الانسان

خاضعاً لمتطلبات محددة، توارثتها الأجيال المتعاقبة منذ القدم الغابر، ويبدو ان هذه المتطلبات كانت مقدسة أيضاً لكونها مقررة من الآلهة. لذلك فان أي خروج عن إطار الدور المسموح به كان يعتبرعدواناً على الآلهة التي حددت المنظومة (لنلاحظ : لا يقصد. أخذ دور آخر بصورة غير مشروعة، بل الخروج عن الدور المناط به). وكان الناس ينظرون الى بقاء المروق الجدّي دونما عقاب مثابة نذر بعواقب وتحولات وكوارث وخيمة.

على خلفية هذه المعتقدات يجب، حسب رأينا، أن ننظر الى الحوار الجدال في قصيدة «اللاهوتي» وهذا مايفسر لنا، لماذا يدين المعذب الأغنياء الذين يضطهدون الفقراء، وكذلك الفقراء الذين استحوذوا على أشياء يفترض انهم لا يملكونها (انظر الأسطر 180 - 187، والأسطر 267 - 275).

ويرى المعذب ان خرق الوضع «الطبيعي» يتجلى في أشياء أخرى مثل :

245. الأب يسحب الزورق في النهر
وابنه البكر مسترخ في الفراش
247. الأخ الأكبر فّي الطريق كالنمر يتبختر
يسوق البغل مبتهجاً أخوه الأصغر
يجوب الحفيد الطرقات متشرداً
250 وأخوه يطعم الفقير

ويدين المعذب وضعاً يكون فيه الأخ الأكبر فقيراً معدماً يرثى لحاله في حين يكون الأخ الأصغر غنياً جد مترف[١٤٣]. وقد يتعلق الأمر هنا بادانة حالة عدم التعاون بين الأخوة والجفاء بينهم وعدم مساعدة الأخ لأخيه[١٤٤]. (أما تفصيل الموشح الثالث عشر فيمكن الرجوع اليه في القسم الثالث من هذا الفصل).

وهكذا، يمكن القول أن أهم مايميز قصيدة «اللاهوتي البابلي» هو إهتمامها الأساسي بالمعضلات الاجتماعية ومثل هذا الاهتمام لا يتجلى في «أدب الحكمة» البابلي السومري. ويتجلى التوجه الاجتماعي في قصيدتنا في كون المعذب حين يتحدث عن محنه ومآسيه هو، فانه لا يتشكى بسبب المرض، كما كان الحال في «المعذب البريء» وغيرها من النصوص التي تدخل ضمن هذه المجموعة، بل بسبب فشله الاجتماعي. وقد يكون هذا الاهتمام ناتجاً عن الخبرة الذاتية للمؤلف. لقد عاش ايساجيل - كيني - اوبيب في فترة عصيبة وعاصر تحولات وهزات جدية.

ورغم أصالة قصيدة «اللاهوتي البابلي» لكنها لا تخرج تماماً عن مجرى الفكرة البابلية التقليدية. ماهو جوهر الحوار - الجدال ؟ ان المعذب قلق يتذمر لأن كل شيء معكوس، وليس كما ينبغي أن يكون : الأتقياء معدمون والأشرار يتقدمون، والاله لا يقف بوجه الشيطان. وهكذا، فان المعذب يتفق مع القيم والمعايير المحددة من قبل المجتمع، ولكنه يتذمر من خرقها : أما الصديق فيؤكد ان الآلهة هي التي جعلت الناس ظالمين وان مشيئتهم عصية على الادراك، لكنه يثق بانتصار الخير ومعاقبة الأشرار في نهاية المطاف، وينصح بمواصلة الصلاة. وخلف هذا وذاك يقف المؤلف، الذي وضع توقيعه على القصيدة قائلاً : «أنا ايساجيل - كيني - اوبيب، المعوذ وخادم الآلهة والملك».

وعندما نخرج من إطار التقاليد البابلية، حري بنا أن نتوقف عند موضوع «عذاب الأبرياء» وكيف تمت معالجته في «سفر أيوب».

هـ - « سفر أيوب »

تتوفر حالياً كل الأسس للإفتراض بأن مُؤلِف «سفر أيوب» كان مطلعاً على الأدب البابلي. لا يسمح لنا الوقت للتوقف عند المعضلات المتعلقة بمصدر ومحتوى هذا الكتاب المعقد[١٤٥]، وسنتوقف عند الفصلين الأولين منه، لأنهما يكتسيان أهمية كبرى في موضوعنا. ففي هذين الفصلين بوسعنا بالفعل أن نجد التفسير الجديد لأسباب وفحوى عذاب الأبرياء. إن مؤلف العهد القديم يقوم في وقت مبكر برفع الستارة ليضيف فقرة أخرى تفسر كل ماسوف يحدث لاحقاً. فها هو الرب يقبل بتحدي الشيطان ليختبر : «أخشية أيوب هي من أجل الثواب» ؟ وهكذا فان مؤلف «سفر أيوب» يرى ان عذاب التقي عبارة عن تجربة لامتحان الاذعان والايمان[١٤٦]. والرب يسمح بهذا من أجل إهانة الشيطان (لم يرد ذلك في النص بشكل مباشر)، وبذلك يمنح الانسان إمكانية تمجيد الخالق، من خلال مأثرته الغير معهودة في الصبر، وبهذه الطريقة يبرهن على قيمه

ومصداقيته. وهنا يكون الرب، وليس الانسان، في مركز الدراما، اذ ان البطل الرئيسي لا يظهر في هذا المؤلف. وليس الانسان سوى وسيلة أو مسرح للصراع بين القوى العليا. هنا يتجلى نمط آخر من الوعي الديني، ونوع آخر من العلاقة بين الانسان والاله.

من التناقضات التي تتجلى بوضوح في الديانة البابلية : رغم كل ضآلة الانسان، التي لم ينسى البابليون تأكيدها في كل مناسبة، إلا انه كان دائماً في مركز إهتمام الآلهة. كانت الآلهة العظيمة، التي تجسد القوى الكونية، منهمكة دائماً بهموم ومشاكل الناس الدنيوية : كأن مهمتها مقتصرة على صيانة مخلوقاتها التافهة والمحافظة عليها، والذود عنها ومعاقبتها ومنحها الغفران. وبالطبع، ان الالهة العظيمة جد بعيدة عن الناس الاعتياديين. ولكي تكون الآلهة العظيمة على إحتكاك مباشر مع هؤلاء الناس، كان لكل انسان إلهه الخاص به. وعن هذه الآلوهية بالذات كان يدور الحديث في المؤلفات السومرية – البابلية، المشار إليها من قبل. ويشير ت. ياكوبسن ان الحضارة الروحية لبلاد الرافدين في الألف الثاني قبل الميلاد كانت تتميز بأمور من أهمها بروز دور الاله الخاص ونهوض وتقدم «الدين الذاتي»، أي نشوء مثل هذه العلاقة بين الفرد والآلهة، وشعور الانسان بأنه يرتبط بعلاقة خاصة مع الإله وترقبه المستمر للمساعدة والمشورة الالهية في شؤون حياته الخاصة، وترقبه المتواصل للغضب والعقاب، وايمانه الراسخ بالرحمة والغفران والمحبة الالهية عند التوبة[١٤٧]. كانت للإنسان مع إلهه الخاص علاقة راسخة ومباشرة، ان لم نقل ان الكلفة قد زالت بينهما : فقد سماه «الوالد» وسمى نفسه «العبد الذي ولد في داره»[١٤٨]. كان الفرد يتشاور مع الهه هو في كل مسألة، حتى وان كانت تافهة، ويتحدث معه كل يوم تقريباً، بل وكتب اليه الرسائل[١٤٩]. وهكذا، عندما ينشط الانسان ويتحرك من خلال إلهه، فان بوسعه الأمل برعاية الآلهة العظام، واذا ما كان متقيداً بالفروض والتعليمات، فمن حقه أن يتوقع، بل ان يطلب الرعاية والثواب من الالهة. لذلك يبدو له من الظلم الفاحش غياب هذه الرعاية والثواب.

تواجهنا في «سفر أيوب» صورة مغايرة كلياً. يبدو أمامنا مؤلف «سفر أيوب» وهو الرب، جباراً عظيماً قصي البعد، فبعده عن الانسان كبير الى حد يجعل الانسان لا يجرؤ حتى على انتظار الرحمة والعون من ربه. وبهذا الاقرار ينتهي حديث أيوب.

من المحال أن تعرف كنه المشيئة الالهية - وهنا يلتقي المؤلف البابلي مع مؤلف العهد القديم. لكن الثاني لا يتوقف عند الاقرار بهذه الحقيقة، بل يذهب أبعد من ذلك، حين يظن بأنه قادر على تقديم تفسير لعذاب الأبرياء : ان هذا العذاب هو إختبار لايمانهم. فالعذاب هنا لا يعتبر ردعاً وعقاباً عن الخطيئة فقط، بل وكوسيلة للنقاء من أجل معالجة النفس البشرية وتوتر الحساسية الداخلية للانسان : «بالعذاب يُنقَذ المعذَب وفي الضيق يفتح للناس السمع» هكذا يقول «سفر أيوب». وبعد، لابد من الاشارة الى ان «سفر أيوب» يشغل موقعاً خاصاً في أدب «العهد القديم» ومازال يشكل لغزاً حتى يومنا هذا[١٥٠].

حاولنا تقديم وصف لتلك الاثار الأدبية، وأن نتناول بالتحليل كيف تطرح معضلة عذاب الأبرياء، وكيف تحل. فلنحاول أن نقدم السمات العامة وأن نتصور الموضوع ديناميكياً. الميزة الأولى للمؤلفات السومرية البابلية التي توقفنا عندها للتو هي طابعها الديني ولئن كانت التراتيل والابتهالات والصلوات،.. الخ، موجهة عادة الى هذا الاله أو ذاك (في كثير من الأحيان تكون موجهة الى الاله الخاص) وان قراءتها تشكل جزءاً من طقوس الطهارة، فان القصائد المكرسة للمعذبين الأبرياء هي تأملات حرة عن مشكلة الشر والعذاب الانساني، وهي موجهة الى القارئ والمستمع. أي ان أول وأهم فارق بينهما يكمن في الدور الذي تقوم به كل مجموعة : تهدف نصوص العبادة الى تطهير المتعبد من الذنوب والخطايا، بينما تسعى قصائد «المعذب البريء» الى هدف تهذيبي إرشادي، ترشد القارئ وتقدم له نموذجاً للسلوك في الحالات المشابهة.

ويكمن الفارق المهم الآخر في طبيعة الموضوع : تتحدث نصوص العبادة عن الخطيئة والعقاب، بينما تتحدث القصائد عن البراءة والعذاب. لم يكن هذا الاختلاف قد تبلور تماماً في القصائد الأولى. فقد وصلت من العصر البابلي المتأخر فهارس بالنصوص السومرية والأكدية المكرسة للعذاب الانساني. وهذه المؤلفات قريبة بروحيتها من المؤلفات الدينية السومرية التقليدية (دعوات، تراتيل، وصلوات وغيرها). أما من ناحية الشكل فهي حالة خاصة من النصوص الدينية ليس إلا. فالشكوى - الصلاة تحتل الجزء الأكبر من النص. وكما لاحظنا في القصيدة البابلية القديمة عن «المعذب البريء» والقصيدة السومرية «الانسان والاله» فإن البراءة الفعلية للمعذب ليست

محددة بوضوح، في حين يمكن أن نلمح بداية الملامح لفكرة غياب العدالة في بعض العقوبات في النصوص الدينية. ان هذه القصائد القديمة أقرب الى الرسائل – الصلوات السومرية الحديثة المعنونة الى الآلهة[١٥١] وكانت مثل تلك الرسائل – الصلوات تتلى عند قاعدة نصب الآلهة في المعابد. ويعتقد أ. هيللو ان بعض الرسائل أعدت لأغراض تربوية شبيهة بنوع من «النصوص المدرسية»[١٥٢]. يمكن الافتراض أيضاً بأن قصائد «المعذب البريء»، التي تنتمي الى المؤلفات الوجدانية الدينية قد نشأت في نفس أماكن نشوء الرسائل – الصلوات «التربوية»، بل تحت تأثيرها أيضاً.

المرحلة التالية في تطور مسألة عذاب الأبرياء تتمثل في قصيدة «المعذب البريء» الشهيرة. يتناول المؤلف هذا الموضوع في نطاق فردي ضيق، ويتجلى ذلك بوضوح في اللوح الثاني، الذي شكل، حسب مانعتقد، نواة القصيدة، التي تتكون، كما يبدو، من أربعة ألواح فقط.

أما بنية القصيدة الكاشية فمعقدة جداً. وهنا يتجلى تأثير الأدب السومري – البابلي والتراتيل ورسائل الآلهة، وحتى النصوص الرسمية. فالقصيدة ذات شكل حواري تقليدي، وقد إستعان المؤلف بالمسلسلات الطبية عند وصفه لتفاصيل العلل التي يشكو منها المريض، وذلك لإبراز وعكس آلام المعذب بشكل مقنع. وقد أكثر من استخدام المصطلحات الطبية، مما يدل على إلمام المؤلف بالنصوص الطبية، غير ان لهذا تأثيره السلبي الكبير على المستوى الفني للقصيدة. لقد صور المؤلف آلام المعذب، لكنه كثف الألوان أكثر مما ينبغي : لقد انهالت على المسكين جميع المحن والمصائب الممكنة وغير الممكنة. وهذا ما دفع ك ويلسون، عند تحليله القصيدة من وجهة نظر علم النفس المعاصر، ان يطلق عليها عنوان «تأريخ حياة برانويي منفصم الشخصية»[١٥٣]. نترك دقة التشخيص لضمير الباحث، ونشير فقط إلى ان مثل هذا التعامل الخطي والمباشر مع النص (أي مثل التعامل مع الحالة المرضية) يدل على عدم فهم خصوصية النص الأدبي القديم.

تدل الإشارات الواردة في قصيدة «المعذب البريء» عن الخطايا و التقوى (راجع المقطع الذي أوردناه من القصيدة) على ان المؤلف كان جيد الاطلاع على المجموعة الطقوسية المعروفة باسم «شوربو» فالتشابه بينهما كبير جداً[١٥٤]، ويلاحظ تطابق حتى في بعض العبارات. ويمكن القول بشكل عام ان قصيدة «المعذب البريء» لا تمتاز بالأصالة من حيث الشكل والمضمون. فهي

عموماً أقرب الى القصيدة البابلية القديمة منها الى قصيدة «اللاهوتي البابلي» المعاصرة لها تقريباً.

وتتوفر مجموعة من الأدلة التي توحي بأن مؤلف قصيدة «اللاهوتي البابلي» كان على إطلاع جيد على قصيدة «المعذب البريء». ويمكن اعتبار قصيدة «اللاهوتي» إمتداداً واعياً للمسألة المطروحة من قبل مولف «المعذب البريء». فالأمر يبدو وكأن ايساجيل - كيني - اوبيب ينطلق من قصيدة سلفه. ان قصيدة «اللاهوتي» تتفوق على مؤلفات هذا النوع في الكثير من الجوانب - سواء في أسلوب طرح الموضوع (معالجة مشكلة عذاب البريء في المستوى الاجتماعي العريض) أم من الناحية التركيبية والفنية (القصيدة خالية من الاطالة والكلمات الغريبة القديمة والمصطلحات المتخصصة) ويمكن القول ان هذه القصيدة هي ذروة الشعر الديني - الفلسفي عند البابليين، ولا يمكن مقارنتها إلا مع النص المعروف «حديث السيد مع العبد»[١٥٥]. لقد عالج المؤلف موضوعاً تقليدياً، وظل في الاطار الأدبي التقليدي القديم، واستطاع أن يبدع مؤلفاً أدبياً أصيلاً. ويبدو ان شكل الحوار قد تأثر بأسلوب «الحوار» القديم.

إن تأثير مؤلفات بلاد الرافدين حول عذاب الأبرياء على الأدب التوراتي، وخاصة كتاب «سفر أيوب»، يشكل موضوعاً في غاية التعقيد. يحدد زمن ظهور الكتاب الأخير على وجه التقريب بمرحلة مابعد السبي، ويحتمل أن يكون القرن الرابع قبل الميلاد. ولعل بعض فصول الكتاب أضيفت في زمن لاحق. هل ان هذا الجزء من العهد القديم يشكل مصنفاً موازياً للمؤلفات البابلية القديمة ؟ أو يرتبط معها من حيث المنشأ ؟ نحن نميل الى الاحتمال الثاني، ولكن هذا لا يعني أننا نرى في القصائد البابلية الأصول المباشرة لسفر أيوب. قد يكون المؤلف جيد الاطلاع على التقاليد الأدبية البابلية، ومما يؤكد ذلك هو التطابق في الكثير من المواقف في «سفر أيوب» و «اللاهوتي البابلي»[١٥٦].

عندما إحتك اليهود القدامى بالأدب البابلي الثري المتطور اغترفوا منه الكثير من المواضيع والشخصيات والدوافع. ولكن ينبغي أن نتصور بوضوح طبيعة مثل تلك الاقتباسات. فخلال الاحتكاك الأدبي، وبشكل أوسع عند اتصال الحضارات لا يقتبس كل شيء دونما تمييز، اللهم الا بعض الحالات النادرة. فقبل كل شيء يقتبس من الحضارة الغريبة مايتجاوب والمصالح

الداخلية والمتطلبات الشخصية. فلابد للمادة المقتبسة أن تكون قريبة الى درجة ما من مقتبسها. وعندما تقع المادة المقتبسة في بيئة الحضارة الجديدة سيكون لها صدىً ورنينٌ آخر، حتى لو لم تتعرض الى تحوير وتعديل واعيين، لتتلاءم مع الظروف الجديدة. والواقع ان كل اقتباس أدبي يصبح من الناحية العملية «إبداعاً».

يبدو لنا في حالة «سفر أيوب» ان الأدب البابلي أعطى الدفعة الأولى وكان النقطة التي انطلق منها مؤلف «العهد القديم». لقد كانت مسألة عذاب الأبرياء من القضايا الهامة التي شغلت بالضرورة إهتمام اليهود القدامى : وقد ساعدت الظروف الاجتماعية التي سادت في السبي وفي المرحلة التي تلت ذلك على تركيز إهتمام اليهود نحو مثل هذه القضية. فكانت قصيدة «اللاهوتي البابلي» أو غيرها من النصوص الأدبية مثابة المرشد الذي قاد مؤلف العهد القديم الى اختيار أسلوب طرح هذه القضية وكيفية حلها والأسلوب الفني للتعبير عنها : ومن المحتمل ان مؤلف «سفر أيوب» قد اختار تحت تأثير القصيدة البابلية أسلوب الحوار لكتابه، ومن المحتمل أيضاً انه استعار بعض التفاصيل، ولكن رغم كل هذا لم يكن صدى «اللاهوتي البابلي» في حوار «سفر أيوب» بقوة يمكن الحديث معها عن الاقتباس المباشر. فمن حيث الشكل الفني أو محتوى الفكرة يقف كتاب «سفر أيوب» عن «اللاهوتي البابلي» بمسافة أبعد بكثيرمن المسافة التي تفصل «اللاهوتي» عن القصيدة البابلية القديمة حول «المعذب البريء».

تنتمي المؤلفات السومرية البابلية الأربعة التي تناولناها الى مجموعة الأدب «الفردي». ويمكن على أساس مادة هذه المؤلفات المتباعدة في تواريخها والمتقاربة في مواضيعها ان نطرح للنقاش موضوع التقليد والتعاقب، ودور الابداع الحر في الأدب السومري البابلي. ويمكن صياغة وجهة نظرنا حول هذا الموضوع على النحو التالي : يتجلى دور التقليد في الابداع الأدبي في بلاد الرافدين وقبل كل شيء، في التشبث بمواضيع متماثلة والميل الى أساليب وشخصيات وتراكيب لغوية متماثلة. أما حرية الابداع فتتجلى في حرية إختيار هذا العنصر التقليدي أو ذاك. لقد كان المؤلف حراً في اختيار الوسائل والأساليب الفنية. وهنا بالذات تتجلى شخصية المؤلف في أوضح صورها – ذوقه، خياله، حدسه، وابتكاره. أما في المجال الايديولوجي فلا تلاحظ فوارق ذات شأن. عندما يختار المؤلف موضوعاً تقليدياً ما، بوسعه أن

يقوم ببعض التغييرات ويحور الدوافع والتفاصيل، ولكنه لا يمس القضايا الجوهرية ؛ فالاعتبارات الأساسية والاستنتاجات الجوهرية تبقى ثابتة لا تتغير. ويمكن مقارنة المؤلفات الأدبية البابلية ببناء من المكعبات : مهما اختلفت وتبرقعت العمارات فانها تتكون في العادة من نفس «البلوكات»، وينحصر الاختلاف في الاختيار وطريقة ربط الأجزاء. ويبدو ان تقاليد الابداع الشفهي تؤثر في هذا المجال. ولابد من التذكير بأن المقارنة المشار اليها للتو لا تمس كفاءة المؤلفين القدامى وقدرتهم على إبداع مؤلفات عميقة أصيلة واكتشاف سبل ووسائل فنية جديدة[١٥٧].

وكما سبق أن أشرنا، فإن قصيدة «اللاهوتي» والمؤلفات الأخرى من هذه السلسلة تنتمي الى المجموعة الثانية (المؤلفات الفردية) حسب تقسيمنا المقترح. وسبق أن أطلقنا على هذه المؤلفات اسم القصائد الدينية – الفلسفية. هذه التسمية رمزية بالطبع، على الأقل، بالنسبة لجزئها الثاني (الفلسفي). فلم تعرف بلاد الرافدين القديمة الفلسفة بمفهومها المعروف[١٥٨]. لم تكتسب حكمة البابليين طابعاً منطقياً مجرداً فبقيت حتى آخر أيامها في مجرى البناء الأسطوري التقليدي الملموس. ونحن نتفق مع وجهة نظر س. أفرينسوف : «إن أفكار المصريين والبابليين واليهود القدامى في أرقى درجة منجزاتهم ليست بالفلسفة، لأن موضوع هذه الأفكار لم يكن «الكينونة» بل «الحياة» وليس «الحقيقة» بل «الوجود»، انها لا تستخدم «الأصناف» بل الرموز الغير مصنفة لوعي الانسان في العالم. وخلافاً لهؤلاء فإن اليونانيين تمكنوا أن يستخلصوا من تيار «الظواهر» في الحياة «الجوهر» الثابت المتماثل (سنواء «الماء» عند طاليس، أو «العدد» عند فيثاغورس، أو «الذرة» عند ديموقراطيس، أو «الفكرة» عند افلاطون). ومن هذا «الجوهر» إنطلقوا في محاكماتهم العقلية، وبهذا وضعوا بداية الفلسفة. لقد حرروا التفكير النظري للكينونة الذاتية. لقد كان التفكير النظري موجوداً قبلهم بالطبع، ولكنه كان على الدوام في حالة ترابط كيميائي (ان صح التعبير) داخل شيء ما. وعلى أيديهم تحول التفكير النظري، ولأول مرة، من التفكير «بالعالم» الى التفكير «عن العالم»[١٥٩].

وهذا، بأي حال من الأحوال، لا يعني ان البابليين وغيرهم من شعوب الشرق الأدنى لم يفكروا جدياً بالقضايا الحياتية العميقة، أو ان حكمتهم كانت سطحية بدائية غيرناضجة. «من الخطأ أن نجزم بأن سفر أيوب أقل عمقاً من

أكثر الابداعات الفلسفية الاغريقية شهرة (بأي ميزان يمكن التأكد من صحة هذا الحكم ؟)، ومع ذلك لا يمكن اعتبار سفر أيوب من الفلسفة، بل أي شيء - «حكمة» وحتى «تفلسف»[١٦٠]. نحن هنا إزاء نمط آخرمن التفكير، يتجلى بكل وضوح في الملاحم الشعرية البابلية أيضاً. ان «اللاهوتي البابلي» و «المعذب البريء» والمؤلفات الأخرى التي تنتمي الى هذا النوع مكرسة لأهم المسائل الخلقية والكهنوتية والاجتماعية. الا ان النقاش هنا غير مفتوح، بل كأنه مضفور ومتستر بالنماذج المادية - الملموسة ومن أجل جره الى السطح لابد من بذل بعض الجهد.

لننتقل الى تحليل وتقييم المحتوى الداخلي الخفي لقصيدة «اللاهوتي البابلي» والمؤلفات الأخرى المشابهة لها. وسنقوم بنفس الوقت بمقارنتها مع بعض النصوص التي تنتمي الى النوع الأول (حسب التصنيف المقترح) وكذلك مع نصوص أخرى من النوع الثاني. بعدها سنقارن الصوة الناشئة عن المعتقدات الاجتماعية والأخلاقية البابليه، مع مايتوفر من تصورات ومعتقدات في المؤلفات الآشورية.

للمقارنة إخترنا النصوص التالية : «مواعظ شوروباك»[١٦١] «ملحمة أتراخسيس»[١٦٢]، سلسلة «شوربو»[١٦٣] «ليبشور»[١٦٤]، «مؤاساة قلب الاله»[١٦٥]، وحديث السيد مع العبد»[١٦٦].

تنتمي جميع هذه النصوص (عدا الأخير) الى النوع الأول، أي المؤلفات التي تعكس الآراء والتصورات واسعة الانتشار.

نحن لا نعتبر مقترح التصنيف المقدم للمؤلفات البابلية الى نوعين نهائياً، بل يمكن عند توفرمعلومات جديدة أن يتغير في المستقبل. ولكن في نفس الوقت لا يمكن إعتباره إصطلاحياً بصورة مطلقة وقائماً على أساس الافتراض فقط. لقد أخذنا بنظر الاعتبار في هذا التصنيف مجموعة من العوامل والاعتبارات، مثل الغرض من النص، ولمن هو موجه، وسعة انتشاره. ونحن هنا لا ننفي إحتمال وقوع أخطاء (على سبيل المثال - عدد النسخ المكتشفة ناتج عن ماتم اكتشافه ولا يعكس العدد الأصلي).

وهناك سؤال هام آخر ينبغي التوقف عنده : ماهو مدى انتشار الأفكار الفعلي، التي وردت في النصوص المدونة ؟ نحن لا نشارك ج. شميكل تشاؤمه حين عبر عن شكوكه في تمثيل الآراء الواردة في الآثار الكتابية لغالبية سكان بلاد الرافدين[١٦٧]. لا يمكن الحديث عن الآثار الكتابية بشكل عام : ان

تصنيف المصادر على أساس النقد الداخلي (تصنيفنا المقترح) يمكن أن يقربنا من فهم وادراك مدى الصدى الذي كان يلقاه كل مصدر على حدة. أضف الى ذلك ليس هناك أي أساس للإفتراض بأنه كانت هناك هوة عميقة يصعب اجتيازها تعزل فئة ضيقة مميزة من السعداء المتعلمين عن الغالبية الجاهلة المظلمة من السكان. لم يكن التعليم في بابل في الألفين الثاني والأول قبل الميلاد مقتصراً على النخبة، رغم الصعوبات الفعلية التي كان يجابهها التعليم بسبب الاشكالات الكبيرة المتعلقة بعملية تعلم الكتابة. لقد دلت التنقيبات الأركيولوجية التفصيلية في الطبقات الحضارية التي ترقى الى العصرالبابلي القديم على ان الألواح الطينية التي دونت عليها النصوص الأدبية قد وجدت في الكثير من البيوت المتواضعة والميسورة والمتوسطة(١٦٨). كان سكان هذه البيوت من الكهنة وخدمة المعابد، والتجار والمرابين الصغار(١٦٩). وما كان لهؤلاء أن يخزنوا هذه الألواح في بيوتهم لو لم يكن فيها من يجيد القراءة. (ويمكن للوثائق العملية والأختام والرسائل أن تصل الى بيوت الفقراء أيضاً، ولكنها بالطبع ليست دليلاً على ان صاحب البيت كان متعلماً). وتتوفر معطيات تدل على ان التعليم شمل النساء أيضاً في مطلع الألف الثاني قبل الميلاد. ويمكن أن نضيف الى كل هذا شيء آخر : لم يكن للانسان المتعلم في بابل مكانة متميزة(١٧٠): مثلاً كان يوجد في العصر البابلي القديم الكثير من كتبة الشوارع الذين يقومون بصياغة الوثائق وكتابة التعاويذ والرسائل للأميين. بالطبع كانت النظرة الى المعلمين والمثقفين نظرة إحترام وتقدير، الا ان هؤلاء لم يكونوا عملة نادرة، ولم يشكلوا فئة منعزلة. لذلك من الخطأ عزل الحضارة «الكتابية» عن الحضارة «الشعبية» في بلاد الرافدين واعتبار الآثار الكتابية القديمة مقتصرة على ثقافة النخبة السياسية والاقتصادية. لقد كان القسم المتعلم من السكان على اتصال حي لا ينقطع مع الجمهرة الأخرى، وكان يقاسمها الكثير من المعتقدات، وخاصة مايتعلق بالمعتقدات الأخلاقية.

حاولنا في دراسة سابقة مكرسة لمناقشة مصادر المجموعة الأولى (في المقام الأول اللوح الثاني من سلسلة «شوربو»)(١٧١) تقديم السمات والميزات العامة للأخلاق البابلية، وتحديد أهم المبادئ والمعتقدات الأخلاقية. سنعيد بعض الملاحظات التي ثبتناها آنذاك لنرى ماذا كانت المعلومات المستجدة تؤكد هذه الملاحظات أو تنفيها. ولنبدأ من الملاحظات ذات الطابع العام.

تعتبرمسألة التغلب على نهاية الوجود الانساني إحدى المسائل المركزية للحضارة الروحية في كل مجتمع تأريخي. فالموقف من الموت، التصورات عن المصير بعد الموت، التي تبلورت في الوعي الاجتماعي تلعب دوراً بالغ الأهمية في بلورة منظومة القيم وتحديد سلوك كل فرد.

في الوعي القبائلي العشائري يتجسد الفرد كجزء من الجماعة، فلا قيمة له بحد ذاته؛ المهمة الأولى هي المحافظة على الكل - السلالة، القبيلة، العشيرة،.. الخ. ومادام هذا الكل المتكامل قائماً، فإن وجود أفراده يبقى مضموناً : فالأفراد الراحلون يعودون من جديد مجسدين بالمولودين الجدد. لقد حُلّت مشكلة الوجود الانساني في هذا المجتمع حلاً مقبولاً من قبل أفراده. أما في الوعي «الفوق ذاتي» كما في بعض النظم الدينية الهندية، فإن القيمة الأساسية لا تكمن في «أنا» الانسان، بل في مشاركته للاله. كذلك نلاحظ ان مصير الانسان لا يقع في مركز الاهتمام. ولكن وعي البابليين لا ينتمي لا الى هذا النوع ولا الى ذاك. لقد كان وعياً ذاتياً محضاً. فالفرد هنا هو الذي يتجلى بمثابة الوحدة الأساسية، وليس العائلة أو القبيلة. وقد أخذ هذا الوضع يتبلور منذ الألف الثاني قبل الميلاد على الأقل. وارتباطاً بذلك احتل السؤال عن الموت ومصير الانسان بعد الموت مركز الصدارة في إهتمامات البابليين. فتراجعت معتقدات العصر الغابر (النظام القبلي) عن الانبعاث والعودة الأزلية بعد الموت، ولكن لم تظهر بدائل «ضمانات» أخرى تكفل الخلود. لم تكن للآلهة البابلية صفة الشمول التي تسمح لها ضمان خلود الذات التي ارتبطت بها[١٧٣]. وفي هذا الوضع الوسط تكمن مأساة الوعي الديني البابلي، وهو أحد المنابع الأصيلة للتشاؤم الباطني الدفين عند السومريين والبابليين.

نستطيع الحكم على المعتقدات البابلية عن العالم السفلي والمصير الذي ينتظر الانسان من خلال مجموعة من النصوص : «حلم انكيدو» في اللوح الثامن من ملحمة جلجامش[١٧٣]، وكذلك اللوح الثاني عشر من الملحمة ذاتها[١٧٤]، و «أنكيدو في العالم الأسفل» و «دخول عشتار في العالم الأسفل» و «حلم الأمير في العالم الأسفل».

إن الصورة التي تتجلى أمامنا ليست سارة أبداً. إن «ديار اللاعودة» البابلية أسوأ بكثير من «عدم الوجود» انها «شيء ما يشبه الحمام الخشبي الذي يغلي، تجد العناكب في جميع الزوايا، وهذا هو الخلود بعينه». هنا يتلظى الموتى

بدون أي أمل في البعث أو الولادة الجديدة[١٧٥]. ولم تتبلور عند البابليين فكرة عن الحساب في العالم السفلي[١٧٦]؛ شيء واحد ينتظر الصالحين والأشرار على حد سواء، الكآبة والخمول. وتكون الحالة أفضل نسبياً لمن خلف أولاداً من بعده، وهي أسوأ بالنسبة لمن لم يُسَلَّم جثمانه للدفن[١٧٧].

أما في مصر القديمة فإن الحياة الأخرى تتواصل بدون أن تتوقف هذه الحياة بكل مظاهرها، وخاصة السارة منها : تبقى الروح، ويحفظ الجسد بالتحنيط. والمقبرة هي البيت، اذ كان المصريون ينكرون حقيقة الموت. أما في بلاد الرافدين فكل شيء ينتهي عملياً مع الموت. من هنا نفهم جيداً ذلك الرعب الرهيب الذي أصاب جلجامش حين واجه موت انكيدو. وبالطبع ضمن الأفق الكئيب الذي يطبع اللاوجود في العالم السفلي، يعتبر البابليون الموت شراً مطلقاً. «فليس هناك أعز من الحياة المترفة»[١٧٨]. هكذا يعلم شوروباك ابنه. ويجري التأكيد على هذه الفكرة على لسان الصديق في قصيدة «اللاهوتي»[١٧٩]، فالمعذب يتشكى بمرارة عند إشارته الى الحالات التي يستوي فيها الصالحون والأشرار، فلا يكافأ الصالحون والأبرار، ويبقى الآثمون والأشرار بدون عقاب. لكن شكوكه في «واقعية» المبدأ الذي يسير أمور الحياة، لا تقود الى بلورة مقترح بديل. وفي مؤلف «حديث السيد مع العبد» تتبلور واضحة فكرة المصير المشترك للناس بعد الموت :

إنهض وامضِ بين أطلال الماضي

سترى جماجم الأولين والآخرين

أين الصالح بينهم وأين الشرير ؟

كل إهتمامات البابليين وقيمهم تنحصر في هذا الجانب : لاشيء يستحق الاهتمام بعد القبر. تنحصر آفاق الوجود، التي تنكشف أمام البابلي، بين المهد واللحد، ولذلك يكون من الطبيعي أن تتركز كل الجهود لاطالة المسافة بينهما قدر المستطاع. والموت، الذي هو نقيض الحياة، يصبح في نفس الوقت نقيض الخير، أي الشر. والشر هو الموت وكل مايقود اليه (المرض والعذاب،..الخ). والخير هو الحياة وكل مايساهم في استقرارها.

من أهم العوامل المهمة الأخرى التي أثرت في المعتقدات الأخلاقية البابلية هي فكرتهم عن القدر والمصير (انظر الفصل الثاني). ماهو نصيب الجنس البشري ؟ من خلال الكثير من النصوص الأسطورية نستطيع التعرف على دور الناس في هذه الحياة[١٨٠]. ورغم الفارق الزمني الذي يفصل بين

هذه النصوص، الا انها متوافقة مع بعضها وتتفق جيداً وتؤكد مجتمعة مايلي : لقد خلق الناس لخدمة الآلهة، ولتنفيذ تلك الأعمال الشاقة المنهكة، التي كانت من نصيب الآلهة قبل خلق البشر[١٨١]، وكذلك للمحافظة على التعاليم الإلهية وتنفيذ مشيئة الآلهة – وبضمنها التقيد بقواعد السلوك الاجتماعي التي تحدثنا عنها من قبل.

ورغم صلة القربى بين البشر والآلهة[١٨٢]، فقد جبلوا على طبيعة متباينة منذ البدء، اذ ان الناس أموات منذ البداية[١٨٣].

عندما خَلَقَتْ الآلهة البشر

خصت الانسان بالموت

وتركت الأعمار بايديها[١٨٤].

كان الموت شيئاً بشعاً كريهاً بالنسبة للبابلي، وكذلك لم يكن العمل محبذاً، كما يبدو. ومن العجيب حقاً أن يكون الحديث عن العمل في المؤلفات الأدبية ظاهرة نادرة الى مثل هذا الحد. ولكننا نجد في النقوش الرسمية (وفي كثير من الحالات) وصفاً للأعمال الانشائية – مثل حديث آشور بانيبال عن بناء القصر الجديد. ويقول المؤلف عند وصف القصر والمراسيم التي رافقت بناءه : «لقد أمضى الذين يصنعون الآجر والذين يحملون السلال النهار مرحين مع الموسيقى». ولكن حماس عمال البناء أمر مشكوك فيه، كما يبدو. كانت الأعمال الاجتماعية عبئاً ثقيلاً، وكانت أحوال العمال لا يحسدون عليها[١٨٥].

في النصوص القديمة يمكن أن نلاحظ المديح الموجه للعاملين في مجال الفن والتباهي بالأدوات والمصنوعات، ولكننا لا نلاحظ أي تمجيد لعملية الشغل ذاتها[١٨٦]. لقد أصبح العمل الجسدي (ويبدو أن العمل الآخر لم يعتبر من العمل) في المجتمع الطبقي المتطور، الذي بلغه المجتمع البابلي في الألف الثاني – الألف الأول قبل الميلاد، من نصيب العبيد والفئات الاجتماعية الدنيا. وهكذا، أيضاً كان ينظر اليه ممثلو الطبقات الميسورة. أما بالنسبة للفقراء والعبيد، فلم يكن أمامهم خيار آخر، فهم مرغمون عليه دون أن يروا فيه أي سمو. فيبدو ان حب العمل في بلاد الرافدين لم يكن من الفضائل المقرّة، والكسل لم يكن يدان كرذيلة[١٨٧].

إن الآلهة البابلية لم تخص البشر بالعمل والموت فقط، إنما بالأفراح والمسرات أيضاً. والأفراح هي التي أنعشت الحياة عند البابلي وجعلتها مقبولة

وجد عزيزة. وتقدم لنا نصائح سيدورا الشهيرة في ملحمة جلجامش صورة بليغة عن طبيعة هذه الأفراح(١٨٨):

علـيك تـفرح لـيلاً نـهاراً
اقم كل يوم عيداً بـهيجاً
ارقص والعب في الليل والنهار
شعرك نظيف ورأسك مغسول
انظر كيف يأخذ الطفل بيديك
اسعد زوجتك بين احضانك
في هذا فقط أمر الانسان

«رغم العلاقات التجارية المعقدة والمتطورة، إلا ان الأخلاق ظلت في الكثير من جوانبها تحمل طابعاً «قبلياً». كان كل فرد يعرف المهام الأساسية التي تفرضها الحياة الاجتماعية، لذلك لم تكن هناك حاجة لتثبيتها وتدوينها في النصوص. كان جميع المواطنين، والحكام على الخصوص، يلعبون دور المحافظ على القواعد المُقرّة، وعلى كل منهم أن يتقيد بها، وكل ينطلق من الموقع الذي يشغله : الحكام في المدن، والشيوخ في الأحياء، والآباء بين الأبناء(١٨٩)». ولكن العلاقة بين عالم الآلهة وعالم البشر لم تكن علاقة انسجام على طول الخط، رغم معرفة الجميع بالتعاليم الإلهية. ولم يقتصر الأمر على الخرق المتعمد لهذه التعاليم من قبل البعض، أو خرقها سهواً، فالتجربة العملية قد أثبتت ان التقيد الصارم بالتعاليم الإلهية لا يضمن النتائج المرجوة بالضرورة. لقد لاحظ الناس منذ العصور الغابرة عجزهم عن بلوغ رغبات ونوايا الآلهة. ويوجد في نقش جودا «القرن التاسع عشر قبل الميلاد) فكرة، أصبحت فيما بعد مثلاً شائعاً يقال عندما يراد التأكيد على استحالة بلوغ المشيئة الإلهية : «الرب ذو القلب (أي الفكرة) بعيد كالسماء»(١٩٠).

وتجلت هذه الفكرة في القصائد التي عالجناها، مثل «المعذب البريء» و «اللاهوتي البابلي»، حيث يعود اليها الصديق مرات عديدة :

58. أنت تقف على الأرض وأفكار الإله بعيدة

82. أفكار الإله، مثل كبد السماء

256. مثل كبد السماء، قلب الاله بعيد

264. يبصرون ولكن لا يفقهون حكمة الآلهة

ويبدو أن هذه الفكرة أصبحت موضوعاً عاماً، اذ لم تعد غريبة على النصوص الدينية حيث يفترض آلا تكون موجودة : فأي فائدة ترجى من الطقوس اذا كان التفاهم مع الآلهة أمراً مستحيلاً ؟ ولكن هذه الفكرة ترد في تلك النصوص بصيغة غير مباشرة وحذرة ؛ فالمتذمر يلمح الى عجزه عن فهم أوامر الآلهة[١٩١]. ولكن الفكرة ذاتها تتخذ طابعاً عدمياً في «حديث السيد مع العبد». ويرقى هذا النص كما هو معروف الى القرن الرابع عشر – الثالث عشر قبل الميلاد[١٩٢].

اتعلّم الإله الجري مثل الكلب وراءك
فتارة يطلب منك الطقوس، وتارة «لا تسال الاله»
وتارة شيء آخر[١٩٣].

ومن الطريف أن نشير الى ان الكلمات المقتبسة من هذا الأثر الأدبي الفريد وجدت صداها في إحدى المقولات الواردة في «تعاليم شوروباك» التي تشكل، كما يبدو، مجموعة من الأمثال السومرية القديمة : «السماء بعيدة والأرض عزيزة»[١٩٤].

نعتقد ان هذه الحكمة تعبر تعبيراً موجزاً ودقيقاً عن جوهر وعي السكان في بلاد الرافدين، اولئك الناس العمليين، المتوجهين كلياً نحو الأرض، وكل ماهو أرضي. ولكن لابد من الاشارة الى ان الصعوبات التي جابهت البابليين في علاقتهم المتبادلة مع الآلهة سببت لهم الكثير من الحيرة والحذر، فولد ذلك حالة عامة من عدم الثقة الداخلية والشك والخوف[١٩٥].

وبالارتباط مع صورة العالم التي تكونت عند سكان بلاد الرافدين، حيث كل شيء مقرر من قبل الآلهة، نشأت نظرية البابليين عن الخطيئة ؛ مخالفة المشيئة الإلهية عن وعي أو سهو. «لقد نذر الانسان نفسه لتنفيذ المشيئة الالهية كما فهمها. واذا خالفها في الواقع، فيعني انه أثم»[١٩٦]. وكان ينظر الى الخرق المتعمد أو غير المتعمد للمراسيم الطقوسية وقواعد السلوك كخطيئة، وبنفس المستوى : كل تصرف أو سلوك من هذا النوع هو مخالفة للمشيئة الإلهية، ويمكن أن تجر على المذنب عواقب وخيمة.

راجت في الأدب فكرة تقول ان البابليين يعتقدون أن الأمراض والمحن تقع بتأثير الأرواح الشريرة التي لا يردعها رادع. وعدد الشياطين لا يحصى. وهم ينقضون على الأخيار وعلى الأشرار. والوسيلة الوحيدة لطردهم هي الصلوات والتعاويذ، علماً انها لم تكن دائماً تعطي النتائج المرجوة. ولاثبات صواب هذه

الفكرة يشير الباحثون ان الدولة ظلت حتى آخر عهدها تعترف رسمياً بـ «أيام المحن»، وهي الأيام التي تنشط فيها الشياطين الأشرار نشاطاً فعالاً[١٩٧].

ويبدو ان هذه الفكرة كانت موضع قبول لدى الكثيرين، ولاسيما الناس البسطاء، وقد وجدت انعكاسها في القوانين الرسمية للدولة الآشورية الحديثة، أي إنها أصبحت وجهة نظر كهنة القصر.

يعتقد ياكوبسون ان الدين وبعض جوانب الحياة الروحية في بلاد الرافدين شهدت نوعاً من التحلل والتقهقر، وذلك مع مطلع الألف الأول قبل الميلاد[١٩٨]. بالفعل، فقد كان لابد أن يظهر تأثير الشعوب المتأخرة نسبياً في المجال الحضاري، كالآشوريين والآراميين، وكذلك اتساع الدولة والحروب الخارجية المستمرة والحروب الداخلية الدموية. ففي المجال الديني، حيث الطابع الطقوسي مازال جد متين، حصلت عودة الى الطقوس البابلية القديمة، وازدهر السحر وشاعت الشعوذة، وهذا مايؤكده العدد الهائل من التعاويذ التي وصلتنا من ذلك العصر[١٩٩]. ومع ذلك فإن المعتقدات البابلية التي تبلورت خلال الألفين الثالث والثاني قبل الميلاد، ظلت شائعة أيضاً، رغم ان دائرة المؤمنين بها أخذت تتقلص تدريجياً.

كانت هذه العملية في بدايتها عند مطلع الألف الثاني قبل الميلاد. وماينطبق على الألف الأول قبل الميلاد لم يكن بالضرورة قائماً في العصر الذي سبقه. ان فكرة «الشياطين القادرين على كل شيء، أي فكرة التعادل بين البداية الخيرة والشريرة، ومابينهما من صراع كامن، لم تكن الفكرة الوحيدة، بل ولم تكن سائدة في ذاك العصر. فالنصوص التي تناولتها في هذا الكتاب تبيّن ان الشر (الأمراض والمحن) لم يكن ينظر اليه كعقاب على عصيان مشيئة الاله، أي كعقاب إلهي على الخطيئة. إن مهمة طقوس «شوربو» و «ليبشور» و «مأساة قلب الاله» كانت تتلخص في كسب عطف الآلهة على المنكوب، وفي ذلك ضمان لاستعادة الصحة والهناء ؛ إن طهارة المريض من الذنوب تتلخص في إزالة السبب الأول لتعاسته. وقد تحدد دور الجن في نص «شوربو» بوضوح :

الى هناك، حيث غضب الاله، يسرعون، يأتون بالسكينة
يهاجمون الانسان، الذي تخلى عنه الاله،
فيكسونه كما يُكسى بالثياب

هذه الكلمات تلقي الضوء على ميكانيزم العقاب الالهي : فالعقاب ينفذ

بواسطة الشياطين، وبمعرفة الآلهة[٢٠٠]. فالشياطين مسلطون على من تخلى عنه الاله الذي يحميه. نلاحظ في «المعذب البريء» كيف ان الشياطين تفر هرباً، ما أن ينال مغفرة مردوخ[٢٠١]. ونجد نفس الفكرة، إنما في انعكاس مرآتي، في قصيدة «اللاهوتي البابلي » حيث يشكو المعذب لأن الاله لم يقطع الطريق على الشياطين.

كان لدى البابليين الكثير من المصطلحات للتعبير عن الخطيئة : «الجريمة»، «الإثم»، «الخطيئة»، «الذنب». هكذا تترجم الكلمات الأكدية : nittu، arnu , gillatu ،..... الخ. ولئن كانت الدقة في ترجمة هذه المصطلحات لا تشكل أهمية كبيرة عند الباحث في التأريخ السياسي أو الاجتماعي - الاقتصادي لبلاد الرافدين، فإن الدقة هنا تقرر الكثيرمن المسائل. ويلاحظ ان البعض يترجم الكلمة ذاتها بمعان مختلفة في النص الواحد[٢٠٢]. ونحن لا نعتقد أن هناك أساساً لاعتبار هذه الكُلمات مترادفة.

يؤكد ي. مورغنشيتيرن ان مفهوم الخطيئة في البابلية كان يعني الدنس الطقوسي، ويمكن التكفير عنها بالمراسيم الطقوسية[٢٠٣]. قد تكون فكرة الخطيئة قد تبلورت عند البابليين نتيجة معتقداتهم عن الدناسة الطقوسية. ولكن من الخطأ حصر الخطيئة في هذا النوع فقط، أي ان الخطيئة هي عدم النقاء، أو عدم الطهارة الطقوسية. بالفعل، فالخطيئة عند البابلي لا تخلو من طابعها المادي كما يقال ؛ نوع من النجاسة الخاصة التي يمكن غسلها ونقلها أو تحويلها من حاملها الى أي شيء آخر والخلاص منها .لكن هذا ليس سوى جانب واحد، وهو ليس الجانب المهم - حالة الخطيئة، أو بشكل أدق الحالة القائمة نتيجة اقتراف الخطيئة. ولكن جوهر الأمر يكمن في شيء آخر، بدونه لا يمكن أن يدور الكلام عن مفهوم «الخطيئة». لنلاحظ ان الخلاص من الخطيئة يتطلب ليس فقط القيام بالطقوس الضرورية، بل إعلان الندامة أيضاً[٢٠٤].

لقد أشرنا الى بعض الحالات (وهي الأهم حسب رأينا) العامة التي تقرر المعتقدات الاجتماعية الأخلاقية عند البابليين. لننتقل الى معالجة هذه المعتقدات بالتفصيل يعتبر اللوح الثاني من نصوص «شوربو» من بين أهم المصادر المعروفة من حيث حجم ونوعية المعلومات الواردة فيه. ونصوص «شوربو» عبارة عن سلسلة طويلة من التعاويذ والصلوات، وشروح وافية عن مراسيم السحر التي تقام للمرضى وغير ذلك. نشأت هذه النصوص في وسط كهنوتي، الا انها كانت تقرأ في الكثير من المناسبات الطقوسية، ويفترض انها

كانت واسعة الانتشار ومعروفة من قبل الكثير. ومايؤكد على شهرة هذه النصوص هو العدد الكبير من القوائم التي اكتشفت في مختلف مدن بلاد الرافدين. وقد عرفت هذه النصوص منذ العصر البابلي القديم، وهناك لوحان يرقيان الى عهد تيجسلا تبليزر الأول (١٠٧٧ - ١١١٠ ق.م.) وبعض آخر يرقى الى عهد سرجون (القرن الثامن ق. م.) أما التعديلات النهائية فقد تمت في العصر الكاشي.

كانت طقوس «شوربو» تقام عندما يعجز المريض عن تحديد الذنب الذي إقترفه. يقوم الكاهن الواعظ، الذي دعي خصيصاً، بتعداد الآثام المحتملة، لابد أن يرد الإثم الذي جر على المريض حالته المأساوية. واللوح الثاني من سلسلة «شوربو» عبارة عن قائمة بالآثام والخطايا❖.

تحتل الآثام والخطايا ذات الطابع الديني الطقوسي الجزء الأكبر من هذه القائمة مثل أكل الأغذية المحرمة والممنوعة (إنظر الأسطر 5 , 69 , 95)، والتلامس المباشر مع شخص غير طاهر من الناحية الطقوسية (الأسطر من 98 إلى 103)، و المحاولات الخائبة للإحتكاك بعالم الآلهة أو الشياطين (الأسطر من 104 إلى 128)، وزيارة المناطق والأماكن الدنسة من الناحية الطقوسية (السطر 93 , 94)، وعدم الاكتراث بالاله الخاص والإلهة الخاصة والاستخفاف بهما (الأسطر , 76 , 77 , 80 75)، ثم تليها التجاوزات في السلوك الاجتماعي، وهي تخضع للحساب وفق القوانين، وكذلك التجاوزات التي تحمل طابعاً أدبياً معنوياً من تجاوزات النوع الأول - ممارسة السحر والشعوذة (السطر 68) وشهادة الزور والافتراء على الناس، والاتهام الباطل (السطران , 15 14) والسرقة (السطر 50 , 85) وإراقة الدماء (السطر 49) وعدم احترام الوالدين، والأكبر سناً (السطر 35 , 36)، والفجور (السطر 44) والاستحواذ على أملاك الغير (السطر 45 , 46)، الغش في المعاملات التجارية (الأسطر 37 , 42 , 43).

وتشير السلسلة ذاتها الى خطايا أخرى مثل الكذب والخداع (الأسطر : 74 6 , 38 , 57 ,) وإثارة الشغب، والعنف، والاغتصاب (الأسطر : , 59 , 60 , 84 14 , 58)، وإضطهاد الضعفاء (السطر 18) وعدم مساعدة المحتاجين (, 51 29 , 30 , 31) وعدم الإخلاص للناس (96 , 97) والنميمة والوشاية (7) وبث

❖ انظر نص ترجمة اللوح الثاني من سلسلة «شوربو» في الملحق.

الفرقة بين الأقرباء وإثارة الفتنة بينهم (الأسطر من 20 إلى 28 و 71 , 72). هذا مع العلم ان القانون يسمح بتفريق أفراد العائلة، مثل ايداع البعض منهم في بيت الدائن.

وفي سلسلة «ليبشور» القريبة جداً بمحتواها من سلسلة «شوربو» يمكن العثور على إضافات طفيفة لقائمة الاثام المذكورة(٢٠٧) وكذلك في

مؤلف «مأساة قلب الآلهة» الذي يتميز بطابع أقل طقوسية. ففي النص الأخير ترد إشارات تحرم القسم الطائش والجدف بالاله(٢٠٨): «في غضب قلبي أقسمت بالهي»، وتحريم التجاوز على ممتلكات الآلهة(٢٠٩)، وعدم الاكتراث بالذنوب الشخصية ! «لقد غفرت لنفسي ذنوبها»(٢١٠)، وعدم الوفاء بالعهد(٢١١).

ومن الطريف اننا لا نجد في هذه النصوص نقداً للولع المفرط بالخمر(٢١٢) أو للأخلاق الخليعة (في الحالات التي لا تمس «المصالح الشخصية»، أي عندما لاتكون الخلاعة متعلقة بنسائهم وبناتهم)(٢١٣). لا نعتقد أن مثل هذه الظواهر كانت آنذاك غريبة على سكان بلاد الرافدين، الا انها، كما يبدو، كانت تدخل ضمن «قدر الانسان»، أي انها كانت تدخل عضوياً في إطار العلاقات والأحوال الشخصية، ولم تكن تثير استياء أحد. وينبغي الاشارة الى ان غالبية النصوص التي توقفنا عندها مكتوبة، كما يقال، من وجهة نظر «رجالية بحتة» : وكأن لسان حالها يقول ان النصف الثاني من الجنس البشري غير موجود أصلاً، وهو لا يعني شيئاً على الاطلاق. لا يمكن من الناحية القانونية إعتبار المرأة في بلاد الرافدين خلال الألف الثاني قبل الميلاد كائناً بلا حقوق، لكن من الناحية النفسية، كان دورها الاجتماعي في الوعي الاجتماعي يؤدي الى تحولها الى ملك للرجل. يتجلى هذا الادراك المجسم بكل وضوح في النصوص الآشورية (يمكن الرجوع الى المقالات المكرسة لدراسة الجرائم ضد النساء في القوانين الآشورية).

إن الأفكار والمعتقدات الواردة في النصوص التي توقفنا عندها للتو، تتردد أيضاً في القصائد الشعرية مثل «المعذب البريء» و «اللاهوتي البابلي». وعلى الأقل لا يوجد في هذه القصائد مايتعارض مع المواضيع المطروحة في النصوص الدينية الطقوسية (الصلوات، التراتيل، والتعاويذ) التي توقفنا عندها. بالعكس، فعند مقارنة القصائد مع هذه النصوص، تنكشف أمامنا صورة مذهلة عن وحدة الأفكار والشخصيات والانطباعات اللغوية في أصول

كلتا المجموعتين. سبق أن أشرنا الى بعض أوجه التطابق في القسم الثاني من هذا الفصل، ويمكن ايراد أمثلة أخرى على ذلك. ولكن لا نعتقد أن هناك ضرورة : فمثل هذا التوازي والتطابق أمر طبيعي وحتمي. فالنصوص المذكورة تشكل الأدب «الاحترافي» للكهنة والوعاظ، ولابد لمؤلفي قصائدنا قد عرفوها. وكانوا بالطبع يستقون الشخصيات والمقارنات والمفاهيم من الأدب الذي نشأوا في كنفه. فمعرفة هذا الأدب «الاحترافي» كان أمراً ضرورياً، بل وواجباً مهنياً(٢١٤). وسيكون غريباً جداً الا نجد في قصيدة ايساجيل - كيني - اوبيب صدى لنصوص «شوربو». لذلك فإن الاهتمام الرئيسي، حسب رأينا، يجب أن لا ينصب على أوجه التشابه بين هاتين المجموعتين، بل على مايميز بينهما.

سبق الإشارة الى الغاية الوظيفية للنصوص التي نحن بصددها : القصائد - تأملات روحية، لامادية، لغرض الارشاد «أدب الوعاظ!!»، أما النصوص فهي مؤلفات ذات مهام ملموسة محددة، وإن جاز التعبير، مهام عملية ؛ تطهير المذنب من ذنوبه. كانت القصائد موجهة الى فئة ضيقة نسبياً من القراء المتعلمين. أما مواعظ «شوربو» وغيرها فكانت تقرأ للناس، بحضور جمهور متباين من حيث الحالة الاجتماعية والمستوى الثقافي : لقد كانت موجهة الى الجمهرة الواسعة من السكان.

أما من حيث المضمون فيمكن أن نشير الى الفوارق التالية :

اذا كانت سلسلة «شوربو» و «ليبشور» تتحدث في الأساس عن مخالفات ذات طابع طقوسي بحت، فإن القصائد كادت تغفل هذا الموضوع كلياً. ففي قصيدة «اللاهوتي البابلي» لم يخطر على بال المعذب أو الصديق مجرد فكرة القيام بمحاولة لتفسير حالة المأساة التي كان فيها المعذب. إن العلاقة بين المعذب والآلهة تحتل المرتبة الأولى أيضاً، ولكن الصعوبات التي جابهت هذه العلاقة كانت أكثر جدية : إن المبدأ الأخلاقي يبرز في القصيدة بكل وضوح.

وإهتمام القصائد بعالم الجن والشياطين أقل بكثير مما هو عليه في النصوص. فدور هذه المسألة في «المعذب البريء» محدود جداً. وهنا أيضاً علينا ألا ننسى الغاية الوظيفية للنصوص.

وفي مواعظ «مأساة قلب الاله» نلاحظ طلب المغفرة للأب والأم والجد، والجدة، والأخوان، والأخوات، في السلالة بأكملها. كان الناس يعتقدون، على مايبدو، ان الفرد يتحمل أوزار السلف والأقرباء. ومثل هذه المعتقدات منتشرة

في المجتمعات ذات الوعي العشائري الراسخ. لكن لا نجد أثراً لهذه الفكرة في قصائدنا، التي تشبه بروحيتها المؤلفات «الفردية».

وعند الحديث عن «اللاهوتي البابلي» لا يمكن إلا أن نؤكد على إهتمام المؤلف بالقضايا الاجتماعية - الأخلاقية. نعتقد أن التفكير الذاتي للمؤلف يلعب دوره هنا أيضاً.

وهكذا نلاحظ بشكل عام ان إختلاف المعتقدات في نصوص كلتا المجموعتين ليس جوهرياً. والحديث هنا لا يدور عن تباين ذهني الطابع، بقدر مايدور عن تباين في المصالح والمتطلبات، وعن انحياز الاهتمام الأساسي الى هذا الموضوع أو ذاك (طقوسي أو إجتماعي - أخلاقي). وهذه الاختلافات لا تتحدد حسب رأينا، في التباين بين الغاية الوظيفية لهاتين المجموعتين من النصوص، بل تعكس المستويات المتباينة للوعي الأخلاقي. إن نصوص المجموعة الأولى تعبر عن آراء الجماهير البسيطة المحافظة من السكان، وهي المستودع الذي يخزن القيّم والمعتقدات التي ترجع بأصولها الى عصر النظام القبلي، والتي لا يمكن التخلي عنها الا بصعوبة وبطء. أما النصوص الثانية فتتحدث عن ثقافة الفئات العليا المثقفة (القوى الأكثر ديناميكية في المجتمع)، وتعكس مستوى آخر لادراك وفهم مايحدث في العالم. ومع ذلك فهناك الكثير الذي يجمع بينهما.

لم نتطرق حتى الآن إلا الى الجانب السلبي من سلم القيّم البابلية. لقد نال هذا الجانب إهتماماً أكثر من الجانب الايجابي في المصادر التي اعتمدناها. إن إعادة تركيب هذا النوع من المعتقدات الأخلاقية في بابل تشكل مهمة معقدة جداً. ومن الصعب أيضاً إعادة تركيب منظومة الحوافز والقيم الايجابية عن طريق «قلب» الحوافز والقيم السلبية[٢١٥]، وذلك لغموض المصطلحات الأخلاقية الأكدية وميوعتها. ولا يمكن تحديد المعنى الدقيق للمصطلح إلا بعد دراسة شاملة لجميع المصطلحات. وعمل كهذا يعتبر من مهام المستقبل: أما حالياً فسنقتصر على تثبيت بعض المبادئ والحالات، علماً أن أساس تحديد هذه المبادئ مثبت في النصوص المعنية.

نعتقد أن القيمة العليا على المستوى الفردي كانت تتركز في الصحة والعمر المديد. لنتذكر المثل السومري، الذي أشرنا اليه من قبل، والذي يؤكد على انه لا يوجد شيء في هذه الدنيا أفضل من الرفاه. ويحتل الأطفال، الورثة، الموقع التالي في مدرجات القيّم. ففي العصر السومري والعصر

البابلي الجديد كان الرجاء بالعمر الطويل والأطفال يشكل العنصر الذي لا تخلو منه ضراعة الناس الى الآلهة[٢١٦]. وتتجلى الصورة ذاتها عند تحليل نصوص اللعنات التي تتلخص بالوعيد والتهديد بحرمان الناس من الصحة والورثة[٢١٧].

وقيم سكان بلاد الرافدين تقييماً استثنائياً عالياً المُلْك والثروة[٢١٨]

مع المُلْك المنظم جيداً

لاشيء يقارن يا بني[٢١٩]

ولنتذكر أيضاً ان المعذب ظل طيلة حياته يخدم إلهه، ساعياً من أجل تحقيق هذا الهدف :

72. طبقت تعاليم الالهة منذ نعومة أظافري

73. سجدت خاشعاً، أبحث عن الآلهة

74. فجنيت نار الجهد الذي لم يُجْدِ نفعاً

75. وهبتني الآنهة الفاقة بدل الرفاه

76. الغبي أمامي، والدميم فوقي

إن الثروة تفتح الطريق الى الرفاه والنعيم، وهي الى جانب خدمة الآلهة من نصيب الانسان (انظر نصائح سيدورا المشار اليها قبلاً). ليس من المستبعد أيضاً ان الثروة لم تكن وسيلة فقط، بل وغاية.

وكانت «الحكمة» من القيّم الروحية الأخرى، التي كان البابليون ينظرون اليها باحترام. كانت «الحكمة» تعني الخبرة الدنيوية، والعلم، والمعرفة. ففي «مواعظ شوروباك» القديمة التي ترقى الى سنة 2500 قبل الميلاد تُقارن «الحكمة» بنجوم السماء[٢٢٠]. ويتجلى الاحترام العميق للعلم في كلمات المعذب والصديق في قصيدة «اللاهوتي البابلي» :

5. أين الحكيم الذي يشبهك ؟

6. أين العالم الذي يضاهيك ؟

200. جَمَعتَ كل الحكمة، فانصح الناس

كانت الحكمة عند البابليين من القيم المطلقة. ومجد البابليون الحقيقة، والأنصاف، العدالة، والوفاء بالعهد. لقد ألهوا هذه المفاهيم تأليهاً، فكانت «كيتو» وإلهة العدالة، ابنة «شمش» إله الشمس، وقد كانت لها معابدها الخاصة في العصر البابلي القديم[٢٢١]. وكان كل من «ديانو» و «مدانو» من آلهة العدل.

لابد أيضاً من الاشارة الى خلو النصوص، التي نحن بصددها، من أي مديح وتبجح بالقوة، والجسارة، الشجاعة، ومايتعلق بالروح العسكرية. بالعكس، فالكلام غالباً مايدور عن الوداعة والمسالمة وعدم التهور ورباطة الجأش(٢٢٢). وفي «مواعظ شوروباك» التي تمتاز بطابعها العملي الدنيوي ترد بصورة مباشرة نصائح ضد الشجاعة والبطولة :

عندما تذهب الى ساحة المعركة، فلا تلوّح بيديك

البطل واحد فريد، والناس الاعتياديون كثيرون(٢٢٣).

يتكون الانطباع بأن البابليين كانوا يضعون القيّم ذات الطابع «التعاوني»، أي الصيغ التي تميز الفرد كمتعاون، مثل العطف والوفاء، فوق القيّم ذات الطابع «التنافسي» التي تميز الفرد كمتنافس، مثل القوة، والجسارة، والروح العسكرية(٢٢٤).

ولكننا نلاحظ صورة مغايرة في النصوص الملكية الحديثة (خاصة الآشورية). ففي الأدب الملكي تحتل القوة، والجبروت والجسارة العسكرية الموقع الأول. ولكن لابد هنا من الأخذ بنظر الاعتبار تأثير الصيغ الراسخة التي جاءت من «بطولات» الأزمان الغابرة. ويبدو ان تلك السمات كانت لدى القسم المتنور من الشعب أعلى قيمة مما كانت عليه عند الجمهرة الواسعة من الناس(٢٢٥).

يقودنا «أدب الحكمة» البابلي الى عالم الأفكار والمعتقدات التي تبلورت عند ممثلي الطبقات الوسطى من المجتمع - الكتبة الاعتياديون وخدمة المعابد والتجار،.. الخ. وتشير النصوص التي بين أيدينا الى ان الاهتمام الكبير بالعمل الاجتماعي (الذي كان يميز الاغريق في عصرهم) كان غريباً على وعي البابلي الاعتيادي. كان البابلي مشغولاً في أعماله وهمومه الذاتية. فاهتمامه موجه نحو البيت، والعائلة، والسلالة، والجيران، فكان بعيداً عن ماكان يحدث خارج الحي أو الموقع السكني.

لقد نشأ هذا المزاج النفسي تحت تأثير الظروف الاجتماعية. فالبنية السياسية للمجتمع في بلاد الرافدين في الألف الثاني ومطلع الألف الأول قبل الميلاد لم تتح سوى مجال ضيق للتعبير عن الفضائل والمشاعر الوطنية : الاهتمام برفاهية المجتمع يقع على عاتق الملك أو الحاكم، والاهتمام بالمعابد مسؤولية الكهنة الكبار. واقتصر دور البسطاء المساكين في الحياة الاجتماعية على المساهمة في الاجتماعات والمواكب التي تقام في الأعياد الدينية الهامة،

وعلى السخرة، وتسديد الديون في مواعيدها المحددة وتأدية الخدمة العسكرية.

لم تعرف بلاد الرافدين القديمة الحياة السياسية كما نفهمها اليوم : فالسكان يتذمرون بصمت، وكانت تحدث أحياناً إنتفاضات فجائية أو مؤامرات تحوكها الدوائر المحيطة بالملك[٢٢٦]. فالانتفاضة التي اندلعت ضد الآلهة في ملحمة «اتراخسيس» تعطي تصوراً عن كيفية حدوث مثل تلك الهبات الجماهيرية[٢٢٧]. لقد كان النشاط السياسي للغالبية العظمى من السكان مقتصراً على الاخلاص للمجتمع (الحي، المدينة) والسلالة والملك[٢٢٨]. أما شؤون الحكومة، ومصير الدولة والمملكة، ومناقشة التفاصيل التي تهم البلاد، فيبدو انها كانت من مهام دائرة ضيقة من الأفراد في الحاشية المالكة وعلماء وكهنة القصر.

من النادر جداً أن يتحدث «أدب الحكمة» البابلي عن الرق والعبيد، فلا نجد سوى في «مواعظ شورورباك» نصيحة لشراء العبيد من الأرض الأخرى، وليس من أفراد القبيلة، أو العبيد الذين ولدوا في البيت[٢٢٩]. وهذا الأمر لا يثير الدهشة، لأن العبودية في الشرق القديم لم تكن معضلة أمام القدامى أنفسهم : فكون الرق طبيعياً ومشروعاً قد تغلغل في جميع طبقات المجتمع القديم، العبيد والأسياد على حد سواء[٢٣٠]. وفي بلاد الرافدين، وربما في الشرق الأدنى القديم بأسره لا وجود للمجابهة القديمة المعروفة بين مفهومي «الحر – العبد». لقد حل محلها التناقض بين «السيد – العبد». وكما يبدو من المصادر التأريخية ان مفهوم «حر» و «حرية» لم يكن موجوداً في بابل. هنا نجد «المعتوق» فقط، بمفهوم، المتحرر من هذه الالتزامات أو تلك. ان العلاقة «العبد – السيد» تحدد كل المستويات في سلم الحكم في مجتمعات الشرق الأدنى القديمة. أما من وجهة نظر الاغريق في العصر اليوناني الكلاسيكي، فان «كل من ليس في اليونان عبد»[٢٣١].

ناقشنا المعتقدات الاجتماعية – الأخلاقية عند البابليين، كما بدت لنا في النصوص الأدبية للألف الثاني قبل الميلاد. ولنحاول الآن بيان السمات العامة لتلك المعتقدات : تبدو لنا أخلاق البابليين كمجموعة من القيم والحوافز والمعايير المحددة من قبل الآلهة. غير انها، كما يبدو، لا تكتسي عندهم الطابع المطلق، الذي اكتسته وصايا موسى العشر عند اليهود القدامى.

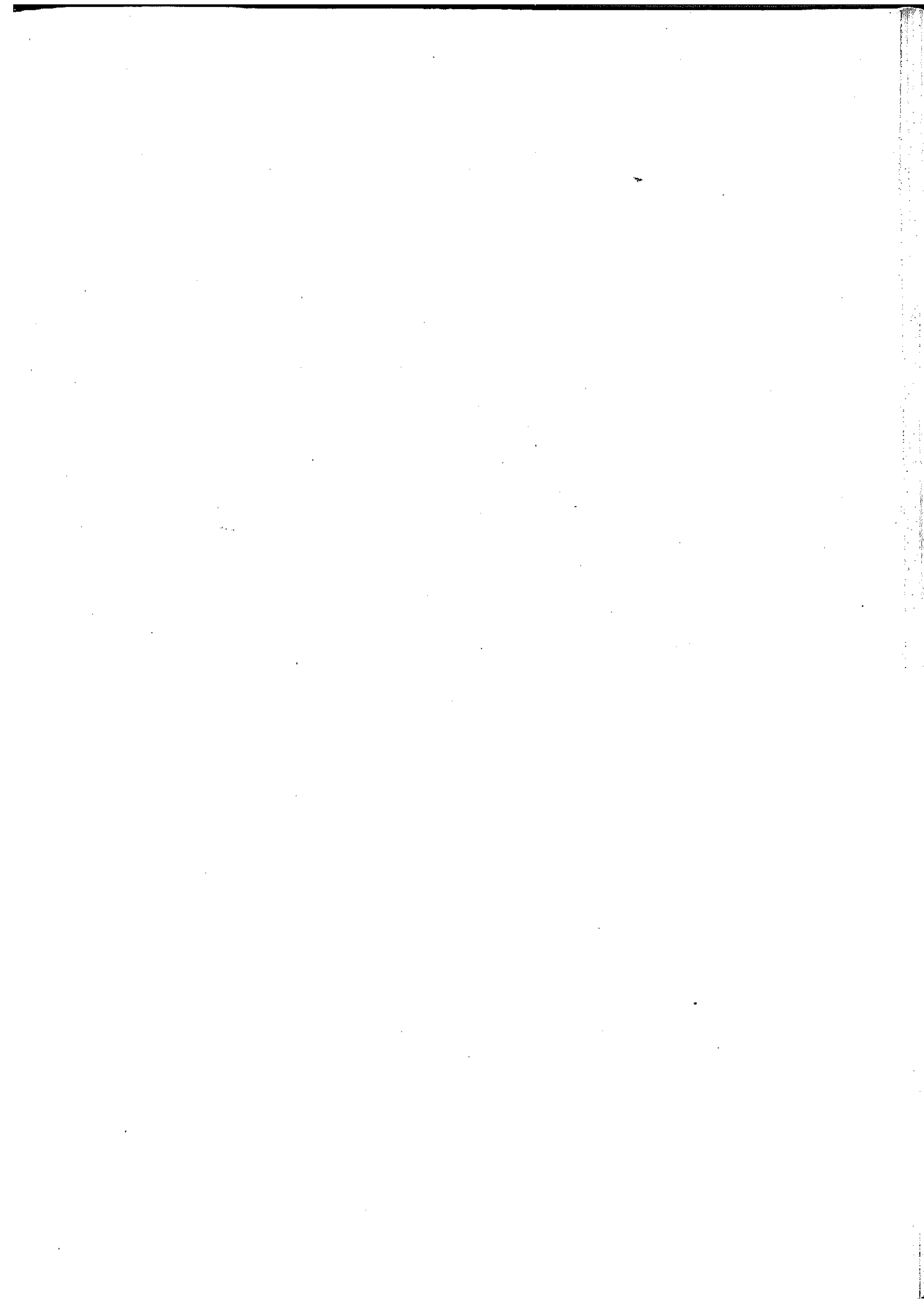
يكمن في أساس منظومة القيم البابلية مبدأ المتعة الفعالة : فغاية حياة الانسان هونيل الرفاه والمتعة. ولذلك يمكن من حيث الظاهر وصف الأخلاق البابلية ونظرتهم الى العالم بالتفاؤل وحب الحياة. ولكن هذا التفاؤل الظاهري كان مصحوباً بخلل خفي. ورغم كل ذلك ظل الوعي البابلي دينياً بصورة شديدة. الا ان مشكلة نهاية الوجود لم تحصل على الجواب الشافي في الحضارة القديمة. وكان ذلك الوعي بنهاية وجود الانسان يلقي كثيراً من الشك على قيّم جميع الأفراح والمسرات والنشاط الانساني :

الآلهة والشمس فقط، ستبقى الى الأبد

الانسان - سنواته معدودة

مهما فعل - فكل شيء هواء...(٢٣٢).

لقد كان لمسألة عدم جدوى النشاط الانساني وبطلانه صدى مأساوي حقيقي في مؤلف «حديث السيد مع العبد» الذي يعتبر من أكثر المؤلفات الأدبية البابلية إثارة للشجن. فهذا «الأثر البابلي» الفريد يبتعد عن النغمة العامة للأدب السومري البابلي، ولكن في هذا الكنز الأدبي بالذات تتجلى الروح الحقيقية للحضارة البابلية بأسطع مايكون.



الملحق رقم - ١ -

الملحمة البابلية القديمة

عن المعذب البريء

1 . الزوج يئن ويبكي أمام ربه ، يصلي دوماً طالباً عونه

2 . عقله يتلظى من العذاب الأليم

3 . تكدرت الروح من اللوعة

4 . وَهَنَ وخر على ركبتيه ، وانتكس

5 . ركم ، أوصله العبء الثقيل الى النحيب

6 . يجار بالصراخ ، كجحش عزلوه عن الحمير

7 . يرفع عويله نحو الاله

8 . فمه مثل . . . .

9 . شفتاه تحملان البكاء الى مولاه

10 . أسر لمولاه بالعقاب الذي ناله

11 . يتحدث الزوج عن معاناته :

12 . حاورت السيد ، بيني وبين نفسي »

13 . [. . . . .] القلب ، لا أعرف أية ذنوب اقترفت

14 . [انا [. . . . .] السفالة أمامي

15 . لم اشتم الأخ أمام أخيه

لم أعب الصديق أمام الصديق

16 . لم [. . . . .]

[. . . . .] تحتك . . . .

17 . [. . . . .] سيدي [. . . . .] الرحمة

18 . [. . . . .]

[. . . . .] عقله المصطفى

19 . [. . . . .]

[. . . . .] يصونه

20 . [. . . . .] [. . . . .] [أنت . . . .]

21 . [. . . نلت البراءة

[. . . . أنت ولدتني و [. . . . .]

22 . [. . . . .]

[. . . . .]

23 . [. . . . .] بدقة [. . . . .]

[. . . . .]

24 . [. . . . .] تهلك روحي

[. . . . .] أيامي

25 . كم كنت صغيراً ، وكيف أصبحت كبيراً

[. . . . .] عندما [. . . . .]

26 . انت لم تجزني خيراً ابداً

لم أنسَ ماعظلمتني به

27 . مَثَلتَ أمامي بدل الخير والشر

ولكن متى يا مولاي نصحتني بالخير ؟

28 . متى حذرتني من الشر يا مولاي ؟

29 . عاري يشتد ويكثر ، وإمتعاضي أقوى وأشد

هذه لوازم [. . . . .] قبري

30 . جعلت كلامي مراً

[. . . . .] نصيبه مثل الحماة النتنة

31 . [. . . . .] لا تهاب الأمواج

نصائح [. . . . .] منذ ان كنت يافعاً

32 . [. . . . .] قمم الجبال التي تسلقت

مرتفعات بلا حدود

33 . [. . . . .]

[. . . . .] ازداد رزقي

34 . [. . . . .]

سكبت المطر من الأعالي

35 . [. . . . .] أنت ملأت

36 . [. . . . .] أنت كدست

37 . [. . . . .]

[. . . . .] أبي ، موتي ، أهلي

38 . [. . . . .] عبده

39 . [. . . . .]

ظهر اللوح

1 . [. . . . .]

2 . [. . . . .] بالعكس

3 . [. . . . .]

4 . [. . . . .] يماثله

5 . [. . . . .]

[. . . دعه يعود الى الأرض

6 . [. . . بالزيت الوسخ

7 . [. . . . .] أخفى الطعام باللمس

8 . دنا منه وطرب قلبه

9 . وعده باستعادة صحته

10 . تصرفت كالزوج ، قلبك لم يعرف الشر

11 . مضت السنون ، وولت أيام العقاب

12 . لو أن أحداً لم يرسم لك الحياة

13 . كيف وصلت ، وهل كان بوسعك أن تقاوم المرض وتتحمل هذا العبء ؟

14 . قاسيت محن مهولة

15 . بلغت النهاية تحملت عبئاً ثقيلاً

16 . كانت الطريق مسدودة ، وهاهي إنفتحت أمامك .

17 .

18 . لا تنسى إلهك

19 . أي بر ستقدم لخالقك ؟

20 . أنا ربك ، خالقك ، أنا من يحميك

21 . يصونك حارسي ، وقوة عبقريتي

22 . الحقل ملجؤه ، فتح [. . . . .]

23 . أتطلع اليك ، وحياة طويلة [. . . . .]

24 . أنت لا تذبك ، خذ عند [. . . . .]

25 . إطعم الجائع ، اسق الظمآن الماء

26 . وذاك الجالس ، وعيناه تتوهجان

27 . دعه ينظر الى طعامك ، دعه يبلع ، دعه يأخذ

28 . مشرعة أمامك أبواب العالم والحياة

29 . استدر ، تقدم نحوها . رافقتك السلامة

30 . ا فتح ، مهّد الطريق

ولتدخل الى قلبك صلاة عبدك

31 . [. . . . .]

الملحق رقم - 2 -

« لوح شوربو »

1 . تعويذة . ليغفر له الالهة العظام

الاله والآلهة ، آلهة الغفران

ن ن ابن نان ، إلهه ت ن ، وآلهته ن ن

[. . . . .] مريض عليك ، كئيب ، حزين

5 . من أكل لالهه شيئاً كريهاً ، من أكل لالهته شيئاً كريهاً

(من) قال «نعم» عوضاً عن «لا» ، وعوضاً عن «لا» قال «نعم»

(من) أشار باصبعه الى ندّه

(من) افترى ، من قال تفاهة

[. . . . .] واشي

10 . [. . . . .] عدواني

(من) إزدرى بالهه ، واستهان بآلهته

(من) تحدث بالسوء

[(من) . . .] قال الرذيلة

[(من) . . .] دبر الجور في المحكمة

15 . أرغم المحكمة على اصدار حكم باطل

[(من) . . .] مثله

[(من) . . .] تكلم ، تكلم ، وبالغ

[(من) . . .] أساء للضعيفة

[(من) . . .]

20 . (من) أبعد الابن عن الأب

(من) أبعد الأب عن الابن

(من) أبعد البنت عن الأم

(من) أبعد الأم عن البنت

(من) أبعد الخطيبة عن الحماة

25 . (من) أبعد الحماة عن الخطيبة

(من) فرق بين الأخ وأخيه

(من) فرق بين الصديق والصديق

(من) فرق بين الرفيق والرفيق

(من) لم يحرر الأسير ، ولم يحل وثاق المكتوف

30 . (من) منع السجين من رؤية النور

(من) قال عن الأسير «إمسكه بقوة» وعن المقيد «احكم وثاقه»

الا يعرف انه يجرم بحق الإله ، الا يعرف ان ذلك إثم أمام الآلهة

انه يزدري الهه ، وبالالهة يستهين .

خطيئته بحق الهه ، وإثمه بحق إلهته .

35 . انه يستهجن بالكبير ، وبالحقد مملوء على الأخ الأكبر

يستهين بالأب والأم ، ويشتم أخته الكبرى

يعطي بالمعيار الصغير ، ويأخذ بالكبير

حين لم يكن ، قد قال «يوجد»

قال «لايوجد» حين كان موجوداً

40 . قال شيئاً تافهاً ، قال شيئاً رذيلاً

نطق بالسوء ، قال [. .

لديه ميزان مغشوش ، ليس لديه ميزان سليم

أخذ فضة رديئة ، لم يأخذ فضة جيدة

طرد الوريث الشرعي ، لم يعترف بالوريث الشرعي

45 . ثبت علامة الحدود الباطلة ، لم يثبت علامة الحدود الحقيقية

أزاح علامة الحدود لصالحه

اقتحم البيت القريب منه
دنا من زوجة جاره
أراق دم جاره
50 . إلتف بثياب جاره
(من) لم يطلق سراح العريان
(من) أبعد الرجل الصالح عن أهله
(من) شتت السلالة المجتمعة
(من) خدم الرئيس
55 . شفتاه مستقيمتان ، وقلبه زائغ
قالت شفتاه «نعم» وقلبه قال «لا»
(من) يقول الباطل دوماً
(من) لاحق الورع . . . فعل
(من) قتل ، شرد ، دمر
60 . (من) أذنب ، وأمر وأرغم على السلب
(من) سرق ، سلب ، وحرض على النهب
(من) مد يده الى الشر
(من) لسانه كاذب ، وشفتاه ناشزتان
(من) أشاع الأكاذيب ، من علم الشرير
65 . (من) يسعى الى الشر
(من) خرق حدود العدالة
(من) خلق السوء
(من) مد يده الى السحر والشعوذة
لأنه أكل طعاماً كريهاً محرماً
70 . بسبب الذنوب الكثيرة التي اقترفها
بسبب الجماعة التي شتتها
بسبب الأقارب الملتمين الذين شردهم

بسبب كل ماأغاظ به الاله والالهة

لأنه وعد بقلبه وشفتاه ولم يف

75 . لأنه نسي اسم الاله في صلواته

(من) قدم (لاشيء) ثم ندم وتراجع

(من) . . نذر لاشيء للاله ، فأكله بنفسه

(من) كان متغطرساً وأراد أن يصلي

(من) قَلَبَ المذبح الراسخ

80 . (من) أغضب إلهه وإلهته

(من) وقف أمام الجميع وتحدث بعنف

ليُغفَر له . لم يكن يعرف فأقسم

أخذ (لاشيء) وأقسم بأنه لم يأخذ

اغتصب وأقسم بأنه لم يفعل

85 . عن سرقته ، أقسم

عن القتل ، أقسم

أشار باصبعه الى الاله الحارس

باسم الاله ، نصير الأب والأم ، أقسم

أقسم بالاله ، حارس الأخ الأكبر والأخت الكبرى

90 . أقسم بالاله ، نصير الصديق والقريب

أقسم بالاله ، نصير الاله والملك

أقسم بالاله ، نصير السيد والسيدة

داس الجثة

مشى ، حيث اريق الدم ، أكثر من مرة

95 . أكل ماكان محرماً في مدينته

أفشى أسرارمدينته

جلب لمدينته سمعةً سيئة

سعى الى الرذيلة

الرذيلة سمت اليه

100 . نام في فراش قذر

جلس في مقعد قذر

أكل على طاولة قذرة

شرب من إناء قذر

انه تساءل ، انه تساءل

105 . من خلال الفراش تساءل

من خلال المقعد تساءل

من خلال الطاولة تساءل

من خلال . . الاناء تساءل

من خلال المدفئة المتوقدة تساءل

110 . من خلال المشعل تساءل

من خلال ميرو - سوتو وميرو -كا تساءل

من خلال منفاخ الحدادة تساءل

من خلال اللوح و . . . تساءل

بقرب الاسطبل تساءل

115 . بقرب الأغنام تساءل

بقرب الحقل تساءل

بقرب البئر تساءل

بقرب النهر تساءل

بقرب الزورق ، المشحوف ، السفينة تساءل

120 . عند غروب الشمس ، عند شروق الشمس تساءل

سأل آلهة السماء ، التي تنير الأرض

سأل سكينة السيد والسيدة

تساءل وهو خارج من المدينة ، وهو داخل الى المدينة

تساءل خارجاً من البوابة ، وداخلاً عبر البوابة

125 . تساءل خارجاً من الدار ، وداخلاً الى الدار
في الشارع تساءل
في المعبد تساءل
في الطريق تساءل
فليغفر له .. شمش ، سوديا
130 . لتغفر يا شمش ، يا حاكم العلويين والسفليين
يا واهب الرحمة للآلهة ، يا ملك جميع البلدان
لتسد العدالة بأمرك أنت
لتكن بلاده صادقة أمامك
فلتعف عن طالب العفو ، مردوخ يا رب الغفران
135 . لتغفر أيها الاله لصاحب الدار ، لتغفر أيها الاله للمخطئ
لتغفر أيها الاله للمذنب
لتغفر يا نيرجال يا رب الغفران
لتغفر يا شوكامونا و شيماليا
لتغفري أيتها الألهة العظيمة ، ليغفر كل من ذكر إسمه
140 . لتغفر يا بيج ، يا ابن ايا [......]
ليغفر رب الألهة والربة
ليغفر انو وانتو
ليغفر انليل ، الملك خالق الجميع
لتغفر نينليل ، الملكة ايكيورا
145 . ليغفر ايكور
ليغفر الأنكي ، ليغفر النينكي
'يغفر انشار ، ليغفر نينشار
لتغفر ايا ، الملك ابسو
ليغفر ابسو ، بيت الحكمة
150 . ليغفر اريدو ، ليغفر المكان الذي فيه الأبسو

ليغفر مردوخ ، ملك الايجيجي
لتغفر زربانيت ، ملكة الايساجيل
ليغفر الايساجيل وبابل
مثوى الآلهة العظام
155 . ليغفر نابو ونانايا في الأزيد
لتغفر شميتوم ، العروس العظيمة
ليغفر ديانو ، حامل تاج الايساجيل
ليغفر إبيدومكي وأديمجاليكلاما
160 . ليغفر في . . . إنشوشيناك
ولاهو راتبك
ليغفر ياربو ، وحومبان ، ونبروشو
الألهة الجبابرة
ليغفر نابيريشا وديتو
165 . من الجنوب ، والشمال ، والشرق ، والغرب
لتهب عليه الرياح السبعة و
ليغفروا له لعناته
لتغفر عشتار في اوروك المحاطة بالأسوار
لتغفر نينيانا ، التي بيتها في ايانا
170 . لتغفر انونيتو في اكد ، بهجة مدينتها
لتغفر اكد ، لتغفر ايولماش
لتغفر ايشمار ، ملكة عالم الأحياء
لتغفر شيدوري ، إلهة الحكمة
حامية الحياة
175 . لتغفر اير ، ايرا - G - AL ، لتغفر ايرا KAL . KAL
ليغفر لاز ومايا
لوجاليدينا ، ولاتاراك

ليغفر شاراهو

ليغفر من أسماهم شمش

180 . . . . . كايمان

لتغفر إيميريا

ليغفر نارودو

ليغفر هندورساجا

185 . الآلهة والآلهات ، كل من ذكر باسمه

ليقفوا جميعاً الى جانبه

[. . . . .] ن ن ابن ن ن

خطاياه ، وذنوبه

أثامه ، ولعناته

190 . دعهم يُهلِكون ، دعهم

دعهم يزيلون ، دعهم يبعدون

دعهم يزيلون لعناته ، نهاية التعويذة

تعويذة : جميع اللعنات التي إلتصقت بالانسان ابن الاله

اللوح الثاني : «إحترق»

الهوامــش

١ - المقدمة

(١) من الأعمال الهامة المكرسة لدراسة هذا الموضوع يمكن الاشارة الى مايلي:

- M Jastrwo - The civilization of Babylonia and Assyria, its Remains, Language, History, religion, Comerce, Law, Art and Literature. Philadelphia - London, 1915.
- S. A. Pallis - The Antiquity of Iraq. Copenhagen, 1956.
- S. N. Kramer - The Sumerians, their History, Culture and character. Chicago, 1963.
- S: Moscat - The Face of the Ancient orient. A Panorama of Near Eastern civilization in Pre - classical Times. Chicago, 1960, P. 19 - 36 ; 292 - 316.
- Th Jacobsen - The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion. New Haven - London, 1976.

(٢) جرى تناول هذا الموضوع في دراسات كثيرة. نكتفي بالإشارة الى العمل القيم الذي تضمن بيبليوغرافيا كاملة: م. كاول، س. سكريبنر: «الثقافة والتفكير» موسكو، 1977، بالروسية.

(٣) للتفصيل إنظر: ل. فيفوتسكي «لمحات من تأريخ سلوك القرد، والانسان البدائي، والطفل » موسكو، 1930، بالروسية.

(٤) المصدر السابق، ص. 71

(٥) م. كاول، س. سكريبنر – مصدر سابق، ص 18.

(٦) أ. مول – « علم الاجتماع والحضارة »، موسكو، 1973، ص. 44، بالروسية.

(٧) المصدر السابق، ص. 45 - 44. تقدم لنا الحضارة المعاصرة والتي نصفها «بالفسيفسائية» شاشة تشبه كتلة من الشعيرات المتلاصقة لا على التعيين... تنشأ هذه الشاشة خلال غوص الفرد في معلومات مشتتة وغير منتظمة – إنه يعرف القليل عن كل شيء في العالم، لكن بنية تفكيره محدودة جداً. والمعرفة تنشأ من جمع مقاطع مشتتة لا تربطها سوى روابط بسيطة وإعتباطية. والمعارف في زمننا لا تنشأ عن طريق منظومة التعليم بل بوسائل الاتصال الجماهيري. ولكن، مهما قيل عن «فسيفسائية » شاشة

المفاهيم في الحضارة المعاصرة، فان هذه المعلومات «المشتتة» ترتكز على أساس ارسي خلال مرحلة التعليم الابتدائي (في أسوء الأحوال).

(٨) حول طبيعة واتجاهات العلاقات بين الأفراد في المجتمع الأوربي المعاصر يمكن الرجوع الى:

A. Toffler. The Future Shock {s.1}, 1970

(9) M. Mauss. The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies, N. Y. 1967.

(١٠) يمكن الإشارة الى بعض السمات المميزة الأخرى والعوامل التي لعبت دوراً في بلورة وعي الناس في الأزمنة القديمة: مثلاً معدل عمر الانسان يترك أثره ليس فقط على تقييم الفرد لما يحيط به، بل يؤثر أيضاً على نشوء بنية أخرى للمجتمع، تختلف جذرياً عن بنية المجتمع المعاصر (بمعنى نسبة الأجيال المختلفة في المجتمع – الأطفال – الشباب، الشيوخ) ؛ وكذلك الأوبئة والجفاف، التي تساهم في نشوء مناخ تشاؤمي تسود فيه روحية الشك وعدم الاستقرار، وكذلك الوسط البيئي، والممارسة الدينية، والموقف من الطبيعة،... الخ.

(١١) إ. كولشكوف – «الماضي المشرق والمستقبل المريب » – التصور البابلي عن الزمن، موسكو، 1974، بالروسية ؛ إ. كولشكوف: « وعي الزمن في بلاد الرافدين القديمة » مجلة «شعوب آسيا وأفريقيا » رقم 2. 1980 ص. 91 - 102، بالروسية.

(١٢) م. بلوك – «دفاع التأريخ أو مهنة المؤرخ» ص. 12، موسكو، 1973، بالروسية.

(١٣) تعود هذه الكلمات الى العالم بيتر ميداور، الحائز على جائزة نوبل في الطب عام 1960، له مجموعة من الكتب في طرق ومناهج البحث العلمي – انظر , 1969 (New Scientist) N 670 , P. 250 .

الفصل الأول - الزمن

(١) ج اوتيرو - «الفلسفة الطبيعية للزمن» ص. 64، موسكو، 1964، بالروسية.

(2) M. Halbwachs, lamémoire. P. 1950.

(3) W . Grossin , les temps de la vie quotidienne , Lille , 1973.

(4) S. Smith. Babylonian Time Reconing - "Iraq" 31, 1969, P. 77.

(٥) المصدر السابق

(٦) أخذ الهلينيون عن البابليين تقسيم اليوم الى 12 جزء

(7) St. Landgo. Babylonian menologies and Semitic Calendars. l., 1935, P. 55, 56.

(8) S. Smith مصدر سابق، ص. 74 - 81

(9) B. L. van der waerden. Babylonian Astronomy. III - JNES. 10, 1951, P 26 - 27.

(١٠) مثل هذا التصور عن الزمن كان شائعاً عند الكثير من الشعوب القديمة وفي العصور الوسطى. انظر: غايد ينكو «مسألة المصير، والتصور عن الزمن في الوعي الاغريقي القديم » مجلة "قضايا الفلسفة" رقم 9 ص 88، موسكو، 1969، بالروسية.

(11) Les confessiones de Saint Augustin Auréle, texte latin et Francais, P. 1844, P. 356.

(12) B. landsberger and j. V. Kinnier Wilson - The Fifth Tablet of Enuma Elis - JNES. 20, 1961, P. 156.

(١٣) «انت ستجلس على العرش الى الأبد (ana daretim inakussika wasbata) » «لنقيم الصداقة بيننا الى الأبد athutam ina birini - ana davetim i niskun وقد يكون من المفيد مقارنة «الأزل» البابلية - datrum - مع الصيغة العربية القديمة (قبل الاسلام) - الدهر - dahrun . كانت هذه الكلمة في البدء تعني «الزمن» وقبل كل شيء الزمن الذي يمتد الى مالا نهاية . وينبغي الإشارة الى أن الزمن بالنسبة للعرب لم يكن مجرد إمتداد ، بل كان يفهم على انه قوة ملهمة للكون ، تتحكم به بواسطة طاقة ابداعية معينة . انظر :

M. Abdesselem - le théme de la mort dans la poésie arabe des origines a la fin du IIIe / IXe. siécle. Tunis, 1977, P. 69.

14) R. ch. Zaehner - Zurvan. A Zoroastrian dilemma. ox., 1955, P. 110 - 112, 231 - 232.

15) M. Cohen - Le systéme verbal sémitique et expession du temps. P., 1924 ; D.O. Edzard - Die Modi beim alterner akkadischen verbum - Or, 42, 1973, P. 121 - 141.

16) R. A. Parker and ath. - Babylonian Chronology - 626 Bc - AD 75. Providence, 1956, P. 20.

17) A. J. Sachs and ath. - A Babylonian Kinglist of the Hellenistic period - "Iraq", 16, 1954, P. 202 - 211.

18) E. M. Grice - Chronology of the Larsa Dynasty. new Haven, 1919, P. 36 - 39.

19) Th. Jacobson - Toward the Image of Tammuz and other Essays on Mesopotumian History and Culture. Cambridge (Mass), 1970, P. 413

20) St. Langdon - Babylonian Menologies and Semitic Calendars. L., 1935, P. 11, 13 - 19, 26 - 27.

21) M. A. Powell - Texts from the Time of Lugalzagesi.. "Hebrew Union College Annual", vol. xlix, 1978, P. 9 - 13.

(٢٢) تدل بعض المصادر على ان نظاماً خاصاً كان يستخدم لحساب الزمن في المستعمرة التجارية الآشورية «كانيش»، التي ترقى الى القرن التاسع عشر قبل الميلاد. وكانت السنوات والأشهر، وفق هذا النظام، تعرف بأسماء بعض الشخصيات المعروفة «الأبونيم»: انظر: ن. ب. يانكوفسكي. «نصوص من الكتابة المسمارية من كول تبة في المولفات السوفيتية»، موسكو، ١٩٦٨، ص. 73 - 78، بالروسية.

(٢٣) يلاحظ في النصوص الحديثة نسبياً (خاصة من العصر الفارسي) ان السنة القادمة ترقم على النحو التالي: «ن + ١». مثال على ذلك: يشير نص مؤرخ في السنة - 4 - من حكم أرتاكسيركس ان السنة القادمة هي (السنة - 5 - من حكم ارتاكسيركس).

(٢٤) نقصد النصوص التي يدور فيها الحديث عن المشاغل اليومية، بالاضافة الى بعض الوثائق التاريخية

(٢٥) كمثال على ذلك نورد الفقرة التالية من نص يرقى الى العصر البابلي القديم: «بعد مرور (٥٢) عاماً.. قدم دعوى بشأن الدار». انظر (R A . 9 - 22 . 10).

(٢٦) تحوي النصوص الملكية الأشورية محاولات نادرة من هذا النوع، ويمكن الاشارة الى شيلمنصر الأول، وآشور رشيش الأول وتجلا تبليزر الأول.. ويبدو ان مادفع الآشوريين الى مثل هذه المحاولات هي الوثائق التاريخية القديمة التي كانت تكتشف بين أنقاض المدن والمعابد القديمة خلال عمليات إعادة البناء.

وتشير وثيقة من وثائق أشور بانيبال الى ان الأشوريين عثروا خلال احدى حملاتهم

في عيلام على تمثال الآلهة نانا، الذي نقله العيلاميون من اوروك. فاستعاد الآشوريون هذا التمثال «الذي ظل غاضباً طيلة 1635 سنة».

(٢٧) استخدم هذا التعبير في النصوص الأدبية والكتابات الرسمية. فنقرأ عند آشور بانيبال الفقرة التالية: «لقد درست نقوش الأحجار مما قبل الطوفان» ويلاحظ نفس التعبير «قبل الطوفان» في ملحمة جلجامش ايضاً: «جاء بالحكمة من أيام ماقبل الطوفان». لقد اكتسب تعبير «قبل الطوفان» معنى خفياً، وخاصة عندما كان يستخدم عن المعارف والعلوم.... الخ. وشاع تعبير آخر هو «بعد الطوفان» كقولهم «هؤلاء ملوك مابعد الطوفان».

وفيما يلي بعض التعابير الأخرى التي تشير الى الزمن ، وتتردد في المؤلفات البابلية والآشورية :

منذ القدم	ultu ulla
منذ الأيام البعيدة	ultu umé ulluti
قبلي	ulla nua
خلال	aina tarsi
في الأيام القادمة	ana arkat ume
لفترة طويلة	ana ruqate
حينئذ (يوم ذاك)	inumisu

(٢٨) إنطلاقاً من حساب الفترة الزمنية الواقعة بين سقوط أكدوا إستلام شمش حدد الأول زمام الحكم قدر عمر «الجيل الأشوري» بستين سنة. وكما لاحظ غراوسن ان هذه الطريقة ليست دقيقة، وخاصة اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان كلمة (Sulum) التي وردت في النص يمكن أن تعني «النهاية» أو «الازدهار». انظر:

A. K. Grayson - Assyrian Royal Inscriptions vol. I, Wiesbaden, 1972, P. 23

29) L. Waterman - Royal correspondence of the Assyrian Empire, Vol. I. Ann Arbor, 1930, N2.

30) R. A. Parker and W. H. Dubberstein - Babylonian Chronology 626 Bc - AD 75, P. 15- 17

31) W. H. Dubberstein - Assyrian - Babylonian Chronology (669 - 612 BC) - JNES. 3, 1944, P. 38 - 42.

32) G. W. Buchanan - Eschatology and the "END of DAYS". - JNES. 20, 1961, P. 180 - 193 ; W. G. Lambert - Berossus and Babylonian Eschatology. - "Iraq", 38, 1976, P. 172 - 173.

33) H. Frankfort, and eth. - Befor Philosophy. Harmond sworth, 1949, P. 32.

34) St. Langdon. Babylonian menologies and Semitic Calendars. L., 1935, P. 54.

(٣٥) اكتشفت أقدم «أيام الأشهر» في آشور ، وترقى إلى نهاية الألف الثاني - مطلع الألف الأول - ق.م. إنظر : المصدر السابق ، ص . 48 - 50 ; 73 - 82 .

(٣٦) في إحدى الرسائل كان المؤلف يقدم إعتذاره للملك لعدم مساهمته في الرحلة . ويبرر ذلك: «لم يكن اليوم ملائماً للرحلات». وفي رسالة أخرى يذكر المؤلف للملك الأيام الموفقة لتوقيع العقود والاتفاقيات. ولكن يبقى مثال المراسيم، التي شاعت في آشور، حول«الملك المستبدل» فريداً من نوعه. كانت ظاهرة كسوف الشمس وخسوف القمر تعتبر من الظواهر المشؤومة، التي تتبئ بموت الملك، أو تشكل على الأقل خطراً جسيماً على حياته. لذلك كان علماء الفلك يحددون الفترات التي تتسم بالخطر، حسب مواقع النجوم. وتمتد مثل هذه الحالات إلى أكثر من مئة يوم أحياناً . خلال هذه الأوقات المتأزمة يوفد الملك الى مقر إقامته المؤقتة خارج العاصمة، حيث يعمل هناك بصفة «مزارع» مع اتخاذ الاحتياطات الضرورية في مثل هذه الحالة. أما في القصر، فينصب شخص آخر وتضفى عليه كل الصفات الخارجية للحكم. وبعد انتهاء المرحلة «الخطرة» يعود الملك الى مقره الدائم لاستلام السلطة، ويقتل من شغل موقعه. إنظر:

R. F. Harper - Assyrian and Babylonian letters. London and Chicago, 1892 - 1916, N I, (384) ; Simo Parpola - letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. P. IIA. neuki - rchen - vluyn, 1971, P. 54 - 65.

37) H. A. Frankfort and eth. - Before Philosophy, P. 35

38) A. Goetze - The laws of Eshnunna. new Haven, 1956, P. 49 - 53.

39) Th. jacobsen. The sumerian king list. chicago, 1939.

(٤٠) حرص مؤلفو «القوائم» على تقديم سرد دقيق متوال للسلالات، مع التأكيد في كل مرة على ان «العدد الفلاني من الملوك حكموا العدد الفلاني من السنين» وعلى ان «المدينة الفلانية سقطت، فانتقل الحكم بعد ذلك الى المدينة الفلانية. أما في الواقع فإن معظم سلالات مابعد الطوفان كانت متزامنة تقريباً. ويلفت النظر في ملحمة (اجا) السومرية ان ابن إنبار جيسي، أخر ملوك سلالة كيش الأولى (أول سلالة بعد الطوفان) يقف نداً وعدواً لجلجامش، الملك الخامس في سلالة اوروك الأولى (السلالة الثانية بعد الطوفان). أما في «قوائم الملوك» فنجد ان ماكان يفصل بين هذين النِدّين ليس الملوك الأربعة الأوائل في اوروك فحسب، بل وسقوط كيش وانتقال الحكم الملكي الى اوروك.

يعتقد إ . دياكونوف ان تفسير مثل التسلسل في وضعية السلالات يكمن في السمة المميزة لصيغة الحكم الملكي : «ان مادة أزلية ما نشأت عند خلق العالم ، وهبطت من السماوات وأخذت تنتقل ، وفق نظام محدد وتتابع دقيق، من مدينة الى أخرى ، ومن ملك الى آخر» . انظر إ . دياكونوف «النظام الحكومي والاجتماعي في بلاد الرافدين القديمة

– سومر» . موسكو ، 1959 ، ص 259 . بالروسية .

ان هذا التفسير قريب من الواقع ، خاصة اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان «قائمة الملوك السومرية» وضعت في عصر السلالة الثالثة في اوروك . لقد وحّد ملوك هذه السلالة أجزاء كبيرة من بلاد الرافدين . وقد وضع حداً للخلافات التي كانت تشهدها المناطق الحدودية والتنافس القديم الذي كان قائماً بين المدن ونزعتها الى الاستقلال . مع ذلك ظلت النزعة التنافسية قوية جداً . ولمجابهة هذا التوجه طرحت صيغة الحكم الموحد ، وغير القابل للتجزئة ، والذي ينتقل من مدينة الى أخرى . ولكن ليس من المستبعد أيضاً ان محتوى «قائمة الملوك السومرية» قد تأثر أيضاً برؤية مؤلفي القوائم للظواهر الزمنية وطبيعة ادراكها . ومثل هذا الادراك (الأحداث المتزامنة تُصور كأحداث متتالية» يجد انعكاسه أيضاً في بعض النصوص الفولكلورية الغابرة بالقدم ، حيث يمتاز الزمن بطابعه الخطي ، أي عدم التوافق التأريخي للأحداث . ومن المحتمل أيضاً أن يكون تفسير الأحداث المتزامنة هذا ، يختص بمستوى محدد من الادراك ، حيث لم تنشأ فيه بعد إمكانية العثور على الروابط التاريخية للأحداث المتتالية . انظر: د. مدريش – «بنية الزمن الفني في الأدب والفولكلور» . لينينغراد ، 1974 ، ص . 124، بالروسية .

(٤١) تقول التوراة على سبيل المثال ان القرن البشري قبل الطوفان كان 120 سنة وبأنه قد «عاش العمالقة على الأرض» في تلك الحقبة.

ووردت في بعض النصوص القديمة من بلاد الرافدين تلميحات الى عدم تجانس الزمن في كل مكان وفي كل عصر وان سرعته ليست واحدة عند الآلهة وعند الناس على الأرض:

« يوم واحد من أيامها – شهر واحد
يومان من أيامها – شهران » ، وهكذا
من «نونكي ونينحور ساج»

أو

« ليس بوسعك أن تصعد الينا خلال سنة من سنينك
وليس بوسعنا ان نهبط اليك
خلال شهر من أيامنا لا نستطيع الهبوط اليك »
من «نيرجال واريشكيجال »

(٤٢) ف. تاتيمشف «مؤلفات مختارة» لنينغراد، 1979، ص. 45،بالروسية.

43) B. Lucacs, L. Vegos - The Chronology of the Sumerian king List: a Mathematical Approch - "Internationale Tagung der Keilschriftforscher der sozialistischen lander, Budapest, 23 - 25, April, 1974.

44) E. Sollberger - The Rulers of Lagas. - JCS. 30, 1978, P: 279.

45) J. J. Finkelstein - The Antediluvian kings - A University of California Tablet - JCS, 17, 1963, P. 39 - 51.

(٤٦) يشتمل التراث التاريخي على المعلومات المحفوظة والمتداولة شفهياً، بالاضافة الى المعلومات المدونة في النصوص الكتابية المتداولة بين الناس.

(٤٧) ب. توبوروف – «حول المصادر الكونية للنصوص التأريخية» «تارتو» 1973، ص. 106، بالروسية.

(٤٨) نفس المصدر، ص. 119 - 123

(٤٩) يعتقد البعض ان لتلك القصة الشهيرة، التي وجدت انعكاسها في الفولكلور العالمي جذوراً «نفسانية». وحسب الكثير من الأساطير، يكون عالمنا المعاصر قد ظهر كبديل لعالم آخر أقدم منه، ويختلف عنه جذرياً: كانت تعيش في ذلك العالم مخلوقات أخرى. وسادت فيه علاقات أخرى. والأسطورة التي تتحدث عن الكارثة العالمية تفسر عملية الانتقال من العالم القديم الى عالمنا هذا، ومن ثم تحولت هذه الاسطورة، وحسب الظروف الجغرافية الملموسة الى قصة عن الطوفان العالمي أو الحريق الكوني أو الأمطار الغزيرة المدمرة، وغيرها. انظر:

A. W. Nieuwenhuis - Die Sintflutsagen als kausal - logische naturschopfungsmythen - Festschrift, P. W. Schmidt, Wien, 1928, P. 515 - 526

50) G. Contenau - le Déluge Babylonien, P. 1941 ; A. Parrot - Déluge et Arch de Noé. neuchatel, 1953, Sir leonard Woolley - Excavations at ur. N. Y., [s.a.] p. 30 - 36.

M. E. L. Mallowan - Naahs Flood Reconsidered.- "Iraq". 26, 1964, P. 62 - 88 ; M. E. L. Mallowan - The Early Dynastic Period in mesopotamia. Cambridge, 1968, P. 30, 31, 34. E. Solberger - The Babylonian legend of the Flood. L., 1971 ; M. Hammoud - The city in the ancient Wortd. Cambridge (mass), 1972 ; p.3.

(٥١) انظر الهامش رقم (٢٧) . واذا أردنا الحكم حسب نسبة «المعاملات الزمنية» ، فإن «زمان ماقبل الطوفان» أكثر قدسية» بستة أضعاف من الحقبة الأولى التي تلت الطوفان مباشرة .

(٥٢) انها سمة الكثير من اللغات ، وبضمنها اللغات الأوربية الحديثة .

(٥٣) عن «متانة الزمن عند الاسكندنافيين القدامى» وتأثير الزمن «اميتن» على الايمان بالقدر وبالحياة بعد الموت راجع : م . إ . ستبلين – كامينسكي : «عالم الأسطورة» بالروسية .

(٥٤) أ . ي غوريفيج «صيغ الحضارة في القرون الوسطى» ص . 88. موسكو. بالروسية.

(٥٥) ان هذا التوافق بين «الماضي » و «ما هو في الأمام» وبين «المستقبل» و «ماهو في

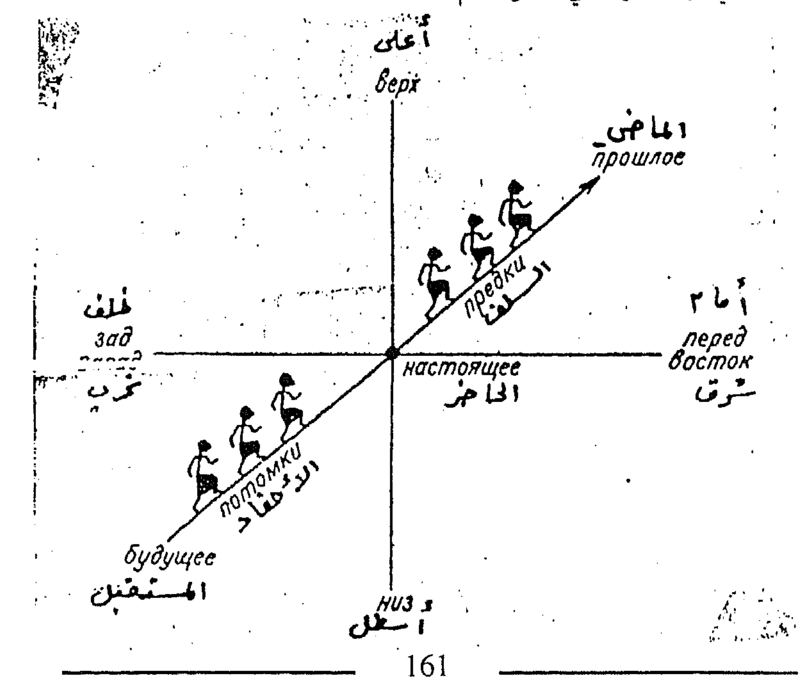
الخلف» يدفعنا للقيام بوضع مفهوم الزمن في شبكة الاحداثيات المكانية، أي محاولة تحديد العلاقة بين مفهوم «الماضي» و «المستقبل» مع المفاهيم المكانية: «الأعلى» و «الأسفل»، «الشمال»، «الجنوب»، «الشرق»، «الغرب».

ان رسم هذا الموديل (انظر الرسم في الصفحة التالية) يشكل أكثر الأجزاء اصطناعية في مجمل مقترحنا، وأكثرها معرضة للنقاش والجدل، ومع ذلك فهناك مايبرر اللجوء الى مثل هذا الموديل الذي يمكن أن يساعدنا في ادراك الصورة بصورة أوضح: ان العلاقة القائمة بين الاتجاهات في الفضاء والزمن، وكما كان يفهمها البابليون أصبحت أمراً مثبتاً.

يبدو من المرتسم ان «الماضي – ماهو أمام الوجه – أمام» يرتبط مع مفهوم «الشرق» (الأكدية - sadu ؛ وباللغة السامية - qdm – «القديم الشرقي». و «المستقبل، خلف» يرتبط بمفهوم الغرب.و.. الخ.

(٥٦) نعتقد ان «المبالغة» التأريخية الملاحظة في قوائم الملوك السومرية، والتي تجلت بالأرقام الخيالية قد سببها جهل مؤلفي تلك القوائم بطريقة حساب الزمن.

(٥٧) يمكن أن نعثر في النصوص على أقوال تؤكد ان المستقبل مرسوم ومقرر بشكل تام، كما يمكن أن نجد أقوالاً تؤكد الضد أيضاً. وهذه القضية تعتبر من جوهر مسألة المصير التي سوف نتناولها في الفصل القادم.



هوامش الفصل الثاني – المصير–

(١) يقرء المثل الكامل على النحو التالي: «إتبع قرعتك، إفرح إمك، إفرح إلهك».

(٢) توحي قراءة النصوص المختلفة ان سكان بلاد الرافدين كانوا لا يقصدون بكلمتي «أيام» و «سنوات» مرور الزمن «الموضوعي»، اي إنقضاء فترة محددة من الزمن، بقدر ماكانوا يعنون بها النهاية النفسية، أي يقصدون في الجوهر، سير الأحداث، وحياة البلاد والفرد والعالم. ومن الأمثلة الساطعة يمكن أن نشير الى الملحمة الشعرية الشهيرة «عندما في الأعالي»، التي سبق أن تناولنا مقطعاً منها عند حديثنا عن تنظيم الكون من قبل مردوخ. وبالنظر لأهمية الأسطر الأولى من الملحمة لعملنا اللاحق نوردها هنا:*

عندما في الأعالي لم يكن هناك سماء
وفي الأسفل لم يكن هناك أرض
لم يكن (من الآلهة) سوى ابسو ابيهم
وممو ، وتعامة التي حملت بهم جميعاً
يمزجون أمواههم معاً
قبل أن تظهر المراعي وتتشكل سبخات القصب
قبل أن يظهر للوجود الآلهة الآخرون
قبل أن تمنح لهم أسماؤهم . وترسم أقدارهم
في ذلك الزمن خلق الآلهة (الثلاثة) في أعماقهم
«لخمو» و «لخامو» ومنح لهما اسميهما
وقبل أن يكبر (لخمو ولخامو) ويشبا عن الطوق
جاء الى الوجود «إنشار» و «كيشار» وفاقاهما قامة وطولاً
عاشا الأيام المديدة ، يضيفانها للسنين الطويلة
ثم أنجبا «آنو» وريثهما . وفخر آبائه
نعم كان آنو بكر انشار . وكان صنواً له

❖ ترجمة هذا المقطع منقولة عن كتاب «مغامرة العقل الأولى ـ مصدر سابق ـ.

نشير أيضاً الى المعادلة الزمنية كما وردت في ملحمة «اتراحسيس»
«لم تمضي 1200 سنة حتى إتسعت البلاد وتكاثر الناس

3) A. Dorner - ERE, P.771

4) Th. Jacobsen - The Treasure of Darkness. A. History of mesopotamian Religion. new haven - London, 1976, P. 19.

5) St George stock - ERE, P. 786 - 790

6) E. I. Gordon - Sumerian Proverbs.., P. 476

7)·R. Labat - Manuel dépigraphie akkadienne. Ed. s. P., 1976, N. 79

8) W. Houghton - On the Hieroglyphic or Picture origin of the Characters of the Assyrian Syllabary - TSBA. 6, 1878, P. 464 - 46.

9) F. Hommel - Sumerische Lesestucke. Munchen, 1894, P. 6.

10) E. Unger - Babylonisches Schriftum. Lpz., 1921, P. 3.

11) H. V. Hilprecht. old Babylonian Inscriptions Chie fly from Nippur - "Transactions of the American Philosophical society". N. S. 18, II, P. 249.

12) A. Deimel - liste der archaischen keilschriftzeichen von Fara - WVDOG. 40, 1922, P. 10

13) R. Labat - Manuel..., No 79 ;

14) F. Delitzsch - Sumerisches Glossar. Lpz. 1914, P. 197, 133, 156.

15) P. Haupt - Sumerian Tu, dove, and NAM, Swallow - JSOR., I, P.

16) A H W, P. 1238 - 1239

17) L. W. King - ERE, P. 778.

(١٨) إ. اوبنهايم «بلاد الرافدين القديمة. صورة الحضارة المندثرة». موسكو ١٩٨٠، ص. ٢٠٦ - ٢٠٧، بالروسية. بالرغم من كل الاغراءات التي يتضمنها «التوازي» الذي يقترحه اوبنهاهم، إلا اننا لا نستطيع الاقرار بوجود اسس كافية ومبررة لمطابقة المفاهيم:
"Ker" , "manaya" , "simtu"

19) J. J. A. Van Dijk - la sagesse suméro - aceadienne. leiden, 1953, p. - 23 - 24.

(٢٠) إ. أوبنهاهيم - مصدر سابق، ص. 210

(٢١) نفس المصدر، ص. 207

22) CH I, 6-7 ; sa - i - im si - ma - at matim.

23) Th. Jacobson - Toward of imag..., Cambridge, 1970, P. 173.

24) A. Falkenstein - Cahiers d'Histoire Mondiale, I. 4. P., 1954, P. 801.

(٢٥) إذا إفترضنا ان كلمة puhru، التي وردت في القصيدة، قد استخدمت بمفهومها الدقيق فيمكن القول ان الأيجيجي ساهموا في الاجتماع الذي اتخذ فيه القرار، وعند مقتل (اويل) ايضاً. ودعماً لهذا الرأي نشير الى السطر 122، حيث «انليل» يصف الآلهة المنتفضة بـ puhru. وعندما أرسل نوسكو للتفاوض مع الايجيجي قال:

«إفتح يا نوسكو أبوابك

خذ سلاحك

وفي إجتماع كل الآلهة (ina . pu - uh - ri)

إنحن ، قف ، ثم قل» .

وقد ورد في السطر 121 مايلي: «ليقتلوا إلهاً واحداً». وهذا يوحي أيضاً ان الايجيجي هم الذين قتلوا الاله (اويل). ويمكن ايضاً ان نشير الى حديث انليل وآنو خلال إجتماع الأنوناكي:

«الملك ، معك في السماء

خذ التدابير الالهية ، واستعن بقوتك

مادام الأنوناكي جالسون أمامك

اذكر إلهاً واحداً ، ودعهم يسلموه للموت» .

(٢٦) أرسطو، «سياسة ارسطو»، ترجمة س. جيبلوف، موسكو، 1911، بالروسية.

(٢٧) لابد من الاشارة أيضاً الى ان النص المتأخر نسبياً «ملحمة جلجامش» يشير الى الدور الكبير لمجمع الآلهة: «من بوسعه أن يجمع لك الآلهة – لتنال الحياة التي تبحث عنها » – يسأل اوتنابيستم خلال حواره مع جلجامش

28) hassis II, v, 14 - 15, 28 - 29.

29) Atra - hassis, 106 ; 1-14; 108: 37 - 53; 116: 1-10

30) En. el. II, 122 - 129

31) En. el. III, 130: ilani rabuti ka - li - su - nu mu - sim - mu si - mati

32) En el. 80 - 81

33) En. el. I, 146 - 161

34) En. el. IV, 120 - 121

35) Anzu 130 ; 12 - 15

36) En. el. IV, 121

37) B. landsberger - AFO.2, 1924, p. 64 ; B. landsberger - "Islamic". 2. 1927, p. 369

38) Th. Jacobson - Toward..., p. 360

39) S. N. Kramer - The sumerians.., p. 116.

40) TCL. 15, No 10

41) "Syria" 32, p. 17, 23

42) CH - I, 6-7

43) ARI. 2 ; 617

44) Atra hassis I, 11 - 12

45) AHW, P. 1440

46) JRAS. 1929, 285 ; 3

47) E. I. Gordon - Sumerian proverbs... p. 477

48) Gilg. XI, 155 - 198.

49) S. Moscati - The Face of the Ancient orient. Chicago, 1963, p. 74.

(٥٠) للتفصيل راجع: إ. اوبينهايم «بلاد الرافدين القديمة» ص. 202 - 210

(٥١) نفس المصدر، ص. 203

(٥٢) م. فاسمر «قاموس الاشتقاقات» الجزء الأول، موسكو، 1964، ص . 181 - 183 بالروسية.

53) JNES, 33, 2761 ; 40 - 41, 52 - 53

54) Th. Jacobson - The Treosures of Darkness.., p. 158

55) Th. Jacobson - The Treosures.., p. 159

56) STVC ; No 51 rev. 35; N50 ob v. 22 ; SLTN. No 79, 50

57) J. J. Van DIJK. La sagess.., L p. 13 - 14.

(٥٨) هيريدوت، الجزء الثاني، 45، بالروسية

هوامش الفصل الثالث - الملكية

1) B. alster - The Instructions of Suruppak. Copennhagen, 1974. p. 40 ; 106 - 107

2) M. Mauss - The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies, N. Y., 1967, P. 46 - 59

(٣) ي. بريبكلين - «الملكية الخاصة في تصورات المصريين في عصر المملكة القديمة» انظر «المختارات الفلسفية»؛ 16 / 79، موسكو ١٩٦٦، بالروسية

(٤) أ. غوريفج «أنماط الثقافة في القرون الوسطى»، موسكو، 1972، ص. 41 , 42 , 188، بالروسية.

(٥) ف. رومانوف «التصورات الهندية القديمة عن الملك والحكم» مجلة «التاريخ القديم» رقم 4، موسكو، 1978، ص. 32، بالروسية.

6) M. Mauss - The Gift.., P. 118

7) F. Thurean - Dangin - Recueil de tablettes chaldéennes. p. 1903, no 17

8) F. Thurean - Dangin - Recueil.., N. 16, VI, 1-2

9) ZA. 60, 1970, P. 8 - 53

10) M. mauss - The Gift.., P. 47, 118

11) M. Mauss - The Gift..., P. 47

12) E. Cassin - L'adoption a Nuzi. P., 1938

13) J. J. Finkelstein - Some new misharum material and its implications - chicago, 1965' P. 233 - 246.

14) M. Mauss - The Gift.., P. 48

15) J. Bottéro - Antiquités.., P. 87 - 116

(١٦) إ. م. دياكونوف - «النظام الاجتماعي والحكومي..»... ص. ٥٥

(١٧) المراجع الخاصة بهذا الموضوع انظر: M. Mauss . The Gift . P. 119.

(١٨) «سياسة ارسطو» ترجمة جيبيلوف، موسكو، 1911، ص 5، بالروسية. «يعتبر العبد جزءاً خاصاً من السيد، انه جزء حي منفصل عن الجسد » نفس المصدر، ص 20.

19) M. Mauss - The Gift.., P. 48 - 49

20) AHW, P. 589 -590

21) AHW, P. 144

22) UIT IV 29 ; Dar 400 ; Dar 542 ; UM 201, 103

23) G. A. Barton - The origin and Development of Babylonian Wrating, P. II, Lpz., 1913, P. 265 - 267

24) M. Mauss - The Gift.., P. 48

25) ARI, I, 528, p. 153

26) B. Alster - The Instruction of Suruppak, p. 34 - 51

27) G. Buccelati - Tre saggi sulla sapienza Mesopotamica - "Oriens Antiquus" 11, 1972, p. 173 - 175

(٢٨) ملحمة جلجامش

(٢٩) نفس المصدر

(٣٠) نفس المصدر

(٣١) يمكن بهذا الصدد أن نشير الى المثل السومري: «عند الفاقة تكون الأفضلية للتشرد: من يستطيع التشرد يصبح أقوى من الجالس يضيف حياةً لنفسه». راجع: إ. دياكونوف – «العلاقات الاجتماعية في الفولكلور السومري والبابلي» مجلة «التأريخ القديم»، رقم ١، موسكو، 1966، ص 17 - 18، بالروسية.

هوامش الفصل الرابع

المفاهيم الأخلاقية عند البابليين

1) B. Alster - The Instructions.., p. 40 - 48

2) S. Moscati - The Face of Ancient orient. Chicago, 1963, p. 22-23

(٣) إ.م. شتايرمن – «الدين والأخلاق عند الطبقات المضطهدة في الامبراطورية الرومانية القديمة» موسكو، 1961، ص. 12، بالروسية.

(٤) م.م. باختين – «قضايا الأدب وعلم الجمال»، موسكو، 1975، ص. 462، بالروسية.

(٥) ب.ي. بروب – «الفولكلور والواقع» – الأدب الروسي، موسكو، 1963، رقم 3 ص 62 - 84، بالروسية.

(٦) بعد دراسة س. كرامر لـ «الحوارات» الأدبية السومرية مثل «الفضة والنحاس» و «الصيف والشتاء» قد توصل الى الاستنتاج التالي: «ان المحفز والمحرك الرئيسي في المجتمع السومري هي المنافسة، والسعي من أجل التفوق. وقد ترك ذلك أثره الكبير على مجمل الحضارة السومرية». وحتى اذا افترضنا ان القيم ذات الطابع «التنافسي» (أي الصيغ التي تميز الفرد كمتنافس، مثل: القوة وغيرها) قد وضعت من قبل البعض فوق القيم «التعاونية» (أي التي تعكس الفرد كمتعاون مثل الوفاء والكرم)، فاننا، مع ذلك، لا نعتبر ذلك مبرراً للتوصل الى الاستنتاج الذي توصل اليه العالم الامريكي.

7) W. von Soden - Religion und Sittlich keit nach den Anschauungen der Babylonier - ZDMG. 89, 1935, p. 157

8) J. Nougayrol - Une version ancienne du "Juste Souffrant". RB. 59, 1952, P. 239 - 240

(٩) إ. إ. تيتارنكو – «سمات الأخلاق وبنيتها – الأخلاق ونظرية الأخلاق» موسكو 1974، ص.24 - 27 بالروسية.

ليس هناك إتفاق حول التفسير الاجتماعي للأخلاق. فعلى سبيل المثال نلاحظ ان العالم البلغاري فاسيل نيجف يغض النظر عن التبريرات المشار اليها أعلاه فهي حسب

التي تعكس طبيعة البيئة والمحيط المباشر بالفرد، في حين أن التأثير الأخلاقي يتحرك باسم المجتمع بأسره ولا يتغير بتأثير العلاقات بين الأفراد:

انظر: فاسيل نيجف: «الأخلاق وعلم النفس الاجتماعي» صوفيا ١٩٧٤، بالروسية.

(١٠) إ. س. كلوجكوف – «الأخلاق البابلية»، اللوح الثاني من نص «شوربو» مجلة «التاريخ القديم» رقم ٣، 1975 ، ص 117 - 101. بالروسية.

(١١) إ. س. كلوجكوف – «الملحمة البابلية القديمة عن «المعذب البريء». مجلة «التاريخ القديم»، رقم ١ ، 1978 ، 1 ص 9 - 25، بالروسية.

12) B. Landsberger - Die babylonische Teodizee. ZA. 43, 1936, P. 32 - 76.

13) E. I Gordon - A New Look at the Wisdom of Sumer and Akkad. - Bi or. 17, 1960, p. 124, 150.

14) S. A. Strong - On some Babylonian and Assyrian alliterative Texts - PSBA. 17, 1895, P. 131 - 151

15) H. Zimmern - Weiteres zur babylonischen Metrik - ZA. 10, 1895, P. 1 - 24

16) J. A. Craig - Assyrian. and Babylonian Religious Texts I. Lpz., 1895, tabl. 44 - 53.

17) J. A. Craig - Assyrian and Babylonian Religions Texts, II. Lpz., 1897, P. III - IV

18) B.Landsberger - Die babylonische..., P. 43

19) H. Zimmern - Weiteres zur.., p. 15-16

20) PSBA. 18, 1896, N IV

21) B. landsberger - Die babylonische.., p. 34

22) F. Martin - Textes religieux assyriens et babyloniens. Ier série. 1903, p. 163- 194

23) KAR, N. 160

24) E. Ebeling - Ein babylonischer kohelet - BBK I/1.

25) BBK I/1, P.3

26) P. Dhorme - Ecclésiaste ou Job ? RB. 32, 1923, P. 5 - 27

27) P. Dhorme - Ecclésiaste.., p. 7

28) P. Dhorme - Ecclésiaste..., p. 27

29) B. Meissner - Babylonien ud Assyrien. II. Heidelberg, 1925, p. 431 - 432

30) CT 41, tabl. 40, 41, 44

31) R. Labat Commentaires assyto - babyloniens. Bordeaux, 1933, p. 102 -109, 122 - 125

125

32) B. Landsberger - Die babylonische Teodizee.., P. 32 - 37

33) B. Landsberger - Die babylonische.., p. 35 - 36

34) W. von Soden - Religion.., p. 166

35) R. H. Preiffer - A Dialogue about Human Misery. - ANET, Princeton, 1950, p. 438 - 440

36) R. G. Williams - Notes on some Akkadian Wisdom Texts - JCS. 6, 1952, P. 2-4

37) W. G. Lambert - The Babylonian The odicy- Babylonian Wisdom Literature. ox. 1960, p. 63 -89, 302 -310.

38) W.G. Lambert - The babylonian Theodicy.., p. 65

39) W.G. lambert - The Babylonian Theodicy.., p. 67

40) W. Lambert. Ancestors, Authors, and Canonicity - JCS. 11, 1957, p. 11.

41) J.J. Van Dijr - Die inschritten funde - UVB, 18, 1962, p. 44 - 45, tabl. 27

42) W. G. Lambert. A Catalogue of texts and authers - JCS 16, 1962, P. 56, 66 - 67 - 76

43) UVB, 18, P. 51

44) R. Borger. JCS. 18, 1964, P. 53

45) G. R. Costellino - Sapienza babilonese. Raccolta di testi sapienzali tradoti dagli originali Torino, 1962, p. 50

46) R. D. Biggs. ANET Supplementary texts and Pictures. princeton, 1969, p. 601

47) R. Labat. La Theodicée babylonienne.., Textes babyloniens. ougaritiques, hittites, p. 1970, p. 320 - 327, 329.

48) BWI, P. 69

49) ZA 43, P. 35 -36 ; BWL. P. 67

50) S. A. Pallis. The Antiquity of Iraq. Copenhagen, 1956, p. 722, 728 ; S. Moscati. The face of the Ancient orient. Chicago, 1963, p. 33 - 34, 302.

51) A. L. Oppenheim. Ancient Mesopotamia. L., 1964, p. 274 -27

52) W.W. Hallo. New Viewpoints on cuneiform Literature - JEJ. 12. 1962, p. 16

53) W.W. Hallo. individual prayer in sumerian: the continuity of a Tradition - JAOS. 88, 1968, P. 71 - 89

54) K B V1/2, p. 108 - 117

55) W. G. Lambert. Literary style in first Milennium Mesopotamia - JAOS 88, 1968, p. 123 - 132.

٥٦) مع ذلك نحن لا نستبعد أن يكون آشور بانيبال هو المؤلف الحقيقي للنشيد. فهذا الملك الذي مارس شتى النشاطات كان شخصاً متعلماً، وقد كتب مرات كثيرة يتباهى بقدراته الكبيرة في الكتابة: « وأنا آشور بانيبال عرفت فيه (القصر) حكمة نابو، وكل فنون الكتابة، ومعارف جميع العلماء، فاستوعبت كل ماهو موجود». وهذا مثال آخر: «لقد درست نقوش الأحجار مما قبل الطوفان، وهي عويصة وصعبة الفهم..» انظر: (VAB VII , 256)

(٥٧) بعد اسم المؤلف ترد العبارة التالية: «هذا من فم فلان» أو «فلان». ان تعبير «من فم فلان» يتيح المجال لتفسيرات متعددة، إذ يمكن ان يفهم بأن هذا النص قد كتب من كلمات هذا العالم أو ذاك (أي من تحرير أو من إملاء فلان). ولكن مايتعارض مع هذا التفسير هو التعبير: «من فم الاله ايا»، والذي يرد بعد ذكر مجموعة كاملة من سلسلة معروفة. نعتقد ان هذه الصيغة تعني «حب» أو «وفق» أي يمكن فهمها على انها «تحرير» وكذلك «تأليف».

(٥٨) إنطلاقاً من المعلومات المتوفرة عن أدب العهد القديم (التوراة) يمكن الافتراض بأن النص، أو «سلسلة» النصوص الموضوعة بجهود عدد من العلماء الذين عاشوا في حقبات مختلفة من تأريخ بلاد الرافدين يمكن أن ترتبط باسم رئيس هذه المدرسة أو تلك. وعندما يقدم البعض على بعض التعديلات أو الاضافات الى نص أسلافهم، فانهم يعتبرون ذلك (وبحسن نية) مجرد تكملة لما أرادوا ان يكتبوا، أو مجرد تشذيب لبعض الهفوات العفوية: هكذا ينشأ نص جديد تقريباً ولكن مؤلفه يبقى المؤلف الأول. وهذا الرأي مجرد افتراض ليس إلا.

(٥٩) ورد ذكر أسماء الكتبة والمؤلفين في النصوص القديمة جداً والتي عثر عليها في النصوص «العلمية» المكتشفة في أبو صلابيخ.

(٦٠) حول الفرق بين المؤلفين القدامى والمعاصرين انظر فيما بعد.

(٦١) يستخدم علماء الأشوريات في بلادنا مصطلح Canonisation بكثرة، ويفهم من هذا المصطلح على انه مجموعة الآثار الأدبية التي وصلت الينا بتسجيل نهاية الألف الثالث ومطلع الألف الثاني ق.م. من المكتبة المدرسية في مدينة نيبور: واكتشفت النصوص ذاتها في مدرسة اوروك أيضاً. لقد أعيد كتابة هذه النصوص وشكلت فيما بعد «الاتجاه الرئيسي للتقاليد» حسب تعبير إ. اوبينهايم، نعتقد ان استخدام هذا المصطلح في الحالات التي نحن بصددها غير سليم، ويتطلب على الأقل إيضاحات إضافية وتعريفاً دقيقاً. قارن مع ماورد عند إ. دياكونوف: «حول تصنيف الأدب القديم في الشرق». مجلة

«شعوب آسيا وافريقيا» موسكو , 1963 رقم 3، ص 77، بالروسية.

(٦٢) س. أفرينسوف – «الأدب» الاغريقي و «أدب اللغة» في الشرق الأدنى، موسكو , 1971 ص 214، بالروسية.

(٦٣) ب. أفاناسيف يحمل وجهة نظر مغايرة نوعاً ما. فهو يؤكد خاصة على الاختلاف بين الشعر السومري والشعر الأكدي. الأول – فولكلور مدون كتابياً، والثاني – يتعدى، في حالات كثيرة، حدود الأدب الحقيقي.

ان الدور الذي يلعبه هنا عامل الزمن أمر لاشك فيه: إن المؤلفات «الفردية» (أي الأدب بكل معنى الكلمة) لم تعرف الانتشارالواسع إلا منذ منتصف الألف الثاني ق.م. ولكن تلك المولفات كانت موجودة منذ العصور القديمة، ثم ان النصوص «الفولكلورية» واصلت تطورها في الألف الأول ق.م. نعتقد ان النصوص «الفولكلورية» و«الأدبية» في أدب اللغة السومرية قد تطورت تطوراً متوازياً وإن النصوص الأدبية كانت تزيح النصوص «الفولكلورية» تدريجياً، الا ان هذه العملية لم تكتمل وظلت مستمرة. ونعتقد ان تصنيف الأدب في بلاد الرافدين القديمة الى سومري وبابلي مايزال تقسيماً رمزياً أولياً. ففي حالات كثيرة يصعب أن نحدد ان كان هذا النص السومري قد كتب بالفعل من قبل السومريين أنفسهم، أو من قبل البابليين الذين يكتبون باللغة السومرية. حول وجهة نظر أفاناسيف انظر:

V. Afanasiev - Mündlich überieferte Dichtung und Schriftliche Literatur in Mesopotamian - "ACt antiqua A cademiae Scientarum Hungaricae " Budapest, 1974 t. 22, p. 139

64) R. F. G. Sweet - A Pair of Double Acrostics in Akkadian - or NS. 38, 1969, p. 459

65) W. G. Lambert - Ancestors.., p. 9

66) V. Afanasiev - Mündlich.., p. 121, 122, 133, 134

67) ZA. 10. P. 15 - 16

68) ZA, 43, P. 34

69) BWL, P. 63 - 69

70) JCS. 11, P. 11

71) UVB. 18. tabl. N. 27

72) J. A. Brinkman - A Political History of Post - kassite Babylonia. 1158 - 722 B. C. Roma, 1968, P. 115, 141

73) G. Komoroczy. Berosos.., p. 136

74) J. V. Kinnier Wilson. Two Medical Texts from Nimrud - "Iraq" 18, 1956, p. 130 -

146 ; JCS. 11, P. 6: 13 - 14

75) BWL, P. 67

76) J. A. Brinkman, A Political History.. p. 114 - 115

77) J. J. Stamm. Die akkadische Namengebung, p. 172

78) R. I. Caplice The Akkadian namburbi Texts. An Introduction. Les Angleles, 1974

79) S. Parpol a, Letters.., p. 14 - 15

80) E. I. Gordon. Sumerian proverbs. Glimpses of Everyday life in ancient mesopotamia, Philadelphia, 1959, R 211

81) W. Von Soden. die Unterweltsvision eines assyrischen kronprinzen - ZA. 43, 1936, P. 10 - 12

82) J. A. Brinkman, A Political History.., p. 27

83) S. parpola. letters.., p. 6 - 7

84) E. Reiner. The Etiological Myth of the "seven sages" or NS. 30, 1961, p. 8 - 9

85) J. A. Brinkman. A Political History.., p. 4 - 5

86) J. A. Brinkman. A political History.., p. 1

87) G. Cameron. History of Early Iran. Chicago, 1936, p. 110

88) J. A. Brinkman. A political History.., p. 89

89) J. A. Brimkman. A political History, p. 78 - 85

90) J. A. Brinkman A political History.., p 89 - 90

91) J. A. Brinkman A political History.., p 38 - 91

92) J. A. Brinkman A political History.., p 94 - 98

93) W. Hinz - Das Reich Elam, 6 Stutgart. 1964, p. 112,

94) H. Schmökel, Hammurabi and marduk - RA. 53, 1959,

P. 183 - 204; W. G. Lambert. The Reign of Nebu- chadnezzar I: A Turning point in the History of Ancient mesopotamian Religion, Toronto, 1964, p. 3 - 13; W. G. Lambert.

The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon. A Stady in sophisticated Politheism - "Unity and Diversity. Essays in the History, Literature and Religion of the ancient Near East" London, 1975, p. 191 - 199.

95) L. W. King. Babylonian Boundry. Stoues and Memorial Tablets in the British Mu-

seum, L. 1912, N. 24 ; 3

96) J. A. Brinkman. A political History.., p. 109

97) BBSt, N. 24; 11 - 12 ; K 3426. Look: CT 13, N. 48

98) TV R 20 N o 1 ; TA. Brinkman. A political History.. p. 113

99) W. G. Lambert. The Reign.., p. 9

بدأت عملية إعلاء شأن مردوخ ورفع مقامه منذ عهد حمورابي، وذلك عندما قرر الالهان (انليل وانو) اعتباره الابن الأول للاله آيا المتحكم بجميع الناس (الناس وليس الآلهة)، وقد رفعاه الى مصاف (وليس فوق) الأيجيجي. أما في العصر الكاشي فكان مردوخ يعتبر ملك الآلهة في بابل نفسها: ويبدو ان سكان المدن الأخرى والملوك الكاشيين، الذين كانت لهم مقرات خارج مدينة بابل، لم ينظروا الى مردوخ مثل هذه النظرة. بعد ذلك نقل تمثال مردوخ (من قبل الاشوريين أولاً ثم العيلاميين من بعدهم)، وبعد استرجاعه من قبل نبوخذ نصر الأول، توفرت الظروف الملائمة للإعلان الشكلي عن تنصيب مردوخ على قمة البانثيون في جميع بلاد بابل.

(١٠٠) المعلومات المتوفرة حول الموضوعات نادرة جداً، ولا تسمح برسم صورة واضحة. ومن المنطقي جداً أن نتوقع أن الأسماء المرادفة لاسم مردوخ قد تراجعت خلال فترة غياب الاله الأعلى، بعد نقله من بابل (منذ عام 1158 ق.م.) ثم بعد عودته استعاد هذا الاسم مجده وشهرته بدرجة أقوى وأوسع من قبل. ولكن متابعة هذا التذبذب وفق المعلومات التي تقدمها المصادر الأدبية والتأريخية تكاد تكون مستحيلة: في النصوص لا تذكر سوى أسماء الأفراد النشيطين اجتماعياً (أي الأفراد البالغين)...

101) CT 34 , N . 39 , ii , 1 - 13 ; ABC , P. 162 - 164

102) J. A. Brinkman. A. Political History.., p. 112 - 114

103) J. A. Brinkman A political History.., p 118

104) BBSt. N. 8, ii, 26 - 27

105) J. A. Brinkman A political History.., p, 119

106) VAT. 10453 + 10465 =.H. Takmor - JNES. 17, 1958, P. 133

107) J. A. Brinkman A political History.., p. 124 - 150

108) CT 34, No 39, ii, 25 - 30 ; ABC, P. 165.

109) J. A. Brinkman A political History.., p. 139.

110) O. Reuther - Die Innenstadt von Babylon. WVDOG. 47, 1926, p. 21 - 25.

111) J. A. Brinkman A political History.., p. 317.

112) BBSt, N. 6. 24.

(١١٣) إن الاهتمام الأساسي للمؤلفين القدامى لم يكن موجهاً نحو ماهو فريد، وخارق وخاص، بل على العكس، نحو ماهو إعتيادي طبيعي، ومتكرر، ووراء هذا يكمن الاختلاف الجذري والعميق في رؤية العالم وادراك الزمن، والتاريخ، وحياة المجتمع. أصبح الناس في عصرنا شهوداً لتحولات تاريخية حادة: فالصيغ الأساسية لرسم صورة العالم هما مفهومي «التقدم» و «التطور» ومن هنا شدة تعطش المجتمع المعاصر الى كل ماهو جديد .. ولكن صورة مغايرة كانت تتشكل أمام الناس في المجتمعات التقليدية: كان عالم القدامى يتحرك، ولكنه يعود الى سابق عهده بدون تغيير. كان مفهوم التبدل (التقدم أو التراجع) غريباً على الوعي البابلي: فعالم البابليين يعيش وفق قوانين ثابتة، ومحددة من قبل الآلهة منذ القدم الغابر. تتعالى وتنحط السلالات والمدن والبلدان ، غير ان هذا ليس سوى بريق خاطف وتافه للأسماء: فالوجود، أي الطابع العام للأشياء يبقى ثابتاً لا يتغير. وفي هذا الادراك تتجلى الخبرة الاجتماعية: بالفعل، فتطور المجتمع كان يجري ببطء لا يكاد يلحظ. فوجهة البابلي هي نحو الماضي، الدائم، وليس نحو الجديد. انه قدر مستطاعه لا يلاحظ التبدلات والمستجدات. والا فانه يتلقى ذلك مثابة العودة الى القديم المنسي، وهو في أسوء الأحوال يتلقى التغيرات كشيء سلبي، وخرق وتحريف لأشكال وانماط الوجود التي أقرتها الآلهة.

(١١٤) حول مقارنة الأدب الاغريقي – الروماني والأدب في الشرق الأدنى القديم انظر:
س. أفرينسوف: «الأدب الاغريقي »، ص. 206 - 266، موسكو، بالروسية.

(١١٥) حول هذه المؤلفات انظر القسم الرابع من هذا الفصل.

(١١٦) إ. س. كلوجكوف – «الملحمة البابلية القديمة»... ص. 23.

(17) BWL, P. 110 - 115 ; I. M. Diakonoff - A Babylonian Political Pamphlet from about 700 B. C - Studies in Benno Landsberger. Chicago, 1965, p. 343 - 349.

118) A. K. Grayson. Babylonian Historical - literary Texts. Toronto and Buffalo, 1975.

(١١٩) لقد تم حتى الآن انجاز الكثير في مجال دراسة القضايا النظرية في علم الفولكلور، وخاصة «العلاقة بين الواقع والفولكلور». ومما يؤسف له هو ان مثل هذه الدراسات قلما تحظى باهتمام علماء الآشوريات المنهمكين في القضايا الخاصة بمجالهم. ويلاحظ في نفس الوقت ان الدراسات العامة التي قام بها علماء الفولكلور حول بلاد الرافدين لا تخلو من الأخطاء الناجمة في الأساس عن ضعف إلمامهم بواقع الحضارة القديمة،وخصوصية اللغة التي كتبت بها النصوص،... الخ.

(١٢٠) ب. بوتيلوف – «المنهج التاريخي المقارن في دراسة الفلولكور». لينينغراد، 1976، ص. 224 240، بالروسية، ف. بروب – «تاريخية الفولكلور وطرق دراسته»، موسكو 1976 ، ص. , 131 - 116 بالروسية.

(١٢١) ن. مدريش – «بنية الزمن الفني في الأدب والفلولكلور». لينينغراد، , 1974ص. - 125

(١٢٢) ف. بروب - «الملحمة الروسية البطولية» لنينغراد، 1955، ص. 343. بالروسية.

(١٢٣) م. بلوك - «دفاع التاريخ أو حرفة المؤرخ» مصدر سابق، ص 145 - 154

(١٢٤) ب. غرينسر - «النثر الهندي القديم» موسكو، 1963، ص 42. بالروسية.

(١٢٥) إ. كانيفا - «الملحمةالبطولية السومرية، كمصدر تاريخي». مجلة «التأريخ القديم» رقم 1964،3 ص. 245، بالروسية.

(١٢٦) م. باختين - «قضايا الأدب وعلم الجمال» موسكو، 1974، ص. 456، بالروسية.

127) G. W. Leibniz - Essai de Théodicée sur la bonte de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amsterdam, 171.

128) W. Von Soden - Das Fragen nach Gerechtigkeit Gottes in Alten orient - MDOG, 96, 1965, p. 41 - 49

129) W. G. Lambert - History and Gods. AReview Article or Ns. 39, 1970, p. 171 - 172.

130) A. L. Oppenheim - Ancient mesopotamia, p. 273

131) E. I. Gordon. A New Look.., p. 149.

132) J. J. Van DIJK. La Sagess.., p. 119 - 134 ; E. I. Gordon. A NEW Look.., p. 149.

133) BWL. P. 21 - 62, 282 - 302, 343 - 345.

134) J. Nougayrol. Une version.., p. 239 - 250.

134) S. N. Kramer. "Man and his God" A Sumerian variation on the "Job" motif - supplements to etus Testamentum. III. Leiden. 1955, p. 170 - 182.

135) J. J. van DIJK. La sagess.., p. 5 ; E. I. Gordon. A New Look.., p. 124.

136) J. Nougayorl. Une version.., p. 248 - 249.

137) S. N. Kramer. "man and his God".., p. 170 - 182.

138) J. J. van DIJK, La sagesse.., p. 120.

139) BWL, P. 21 - 62, 283 -302 ; 343 - 345.

140) R. Labat. lesh religions du proche - orient asiatique Textes babyloniens, ougaritiques, hittites. p., 1970, p. 328.

141) Buccellati. The saggi.., p. 171 - 173 .

(١٤٢) تتجلى هذه النزعة بكل قوة عند الشاعر والعالم الروسي ف. ريفانوف في قصيدته: ضوء المساء».

(١٤٣) نعتقد ان السطرين 249 - 250 يجب أن يفهما هكذا بالذات. وفي «تعاليم شوروباك» يجري الحديث أيضاً عن واجبات الغني تجاه الفقراء وضرورة مساعدتهم وإطعامهم: «المقتدر يقدم الخبز لمن لا يقتدر».

(١٤٤) انظر المثل القائل: «مادمت تنعم بما رزقه الاله، اعط الأخ، ولا تنسَ الأخت ولا تتخل عن الأهل، – انظر: إ. م. دياكونوف. العلاقات الاجتماعية.... ص 14.

(١٤٥) المصادر المكرسة لدراسة كتاب «سفر أيوب» كثيرة جداً نشير هنا فقط الى مقالة جويلاومي (دراسات في كتاب أيوب، ليدن، 1968) وقد أورد فيها المؤلف عدداً كبيراً من الدراسات المكرسة للبحث في هذا الكتاب. وقد صدرت ترجمة هذه الدراسة في كتاب «الشعر والنثر في الشرق القديم»، موسكو، 1973 ص 563 - 625 , 716 - 720.

(١٤٦) نعتقد ان مفهوم «الايمان» كولاء ذاتي مطلق وغير مشروط، يربط الانسان الى اله محدد، لم يكن كما نعتقد معروفاً عبد البابليين مثلما كان عند اليهود القدامى. ويشير ج. بوشيلاتي الى مثالين فقط للايمان واليقين غير المحدودين في حالة اوتنابيشتيم والاله ايا. انظر

G. Buccellati. Adapa. Genesis and the Notion of Faith - UF. 5, 1973, p. 63, 65 - 66.

147) th. Jacobsen. The Treasures of Darkness.., p. 147, 152.

148) W. G. Lambert. dingir.., p. 278.

149) J. J. Van DIJK. La Sagesse.., p. 13 - 17.

150) P. Humbert. Le modernisme de Job - "Supplements to vetus Testamentum" Leiden. III, 1955, p. 150 - 161.

151) W. W. Hallo. Individual prayer.., p. 71 - 89.

152) W. W. Hallo. Individual.., 76 - 77

153) J. V. Kinnier Wilson. an Introduction to Bobylonian Psychiatry - Chicago, 1955, p. 296 - 297.

154) Look: Surpu 11:11, 32 - 34, 64, 73 - 77, 87 - 92.

155) BWL, P. 139 - 149.

156) P. Dhorme. Ecclésiaste ou Job, p. 5 - 27.

157) S. N. Kramer. Sumerian similes: A Panoramic View of some of Mans Oldest literary images - JA05, 89, 1969, P. 1-1.

158) S. N. Kramer Sumerian theology and Ethics - Harvard Theological Rewiw, vol. 49, N. 10, 1956, p. 45 ; S. Moscati. The face..., p. 22 - 23, 292 - 316.

(١٥٩) س. س. افرنيسوف: الأدب الاغريقي.،. ص. 210.

(١٦٠) نفس المصدر، ص. 210.

161) B. Alster - The Instruction of suruppak, p. 11 - 14, 34 - 5.

B. Alster - Studies in Sumerian proverbs. Copenhagen.

162) W. G. Lambert and A. R. Millard. Atra - hasis. The Babylonian Story of the

Flood. ox. 1969, p. 42 - 135.

S. A. Picchioni. principi di etica sociale nel poema di Atrahasis - OA. 13, 1973, p. 81 - 111.

163) W. Reiner. surpu...

164) W. Reiner. Lipsur Litanies - JNES. 15, 1956, P. 132 - 146.

165) W. G. Lambert. Dingir.., p. 274 - 295, 306 - 321.

166) BWL, P. 144 - 145.

167) H. Schmökel - Das Land Sumer. Stuttgart, 1956, p. 122 - 12

(١٦٩) إ. م. دياكونوف – معضلة المدينة البابلية في الألف الثاني ق. م. (حسب مصادر اور) – الشرق القديم. المدن والتجارة، 1973، ص 39 - 43.

(١٦٩) نفس المصدر.

(١٧٠) يشير لاندسبرجر الى ان الأشخاص الذين يلقبون أنفسهم بـ «الكتبة» كانوا يشغلون مناصب إدارية رفيعة خلال حكم السلالة الثالثة في اور.

(١٧١) إ. س كلوجكوف. حول الأخلاق البابلية – مجلة الشرق القديم. 1975 رقم 3، ص. 101 - 117.

(١٧٢) حتى بطل ملحمة جلجامش يبقى في طبيعته انساناً بسيطاً اعتيادياً وعليه أن يتقبل نصيبه المحتوم.

(١٧٣) ملحمة جلجامش، ص. 50 - 52.

(١٧٤) نفس المصدر، ص. 83 - 87.

175) A. Heidel - The Gilgamesh Epic.., p. 207 - 210, 233.

176) A. Heidel - The Gilgamesh.., p. 172, 191 - 192 ; th. ja cobsen. The Treusures of Darkness.., p. 228 - 229.

177) A. Heidel - The Gilgamesh.., p. 100 ;

إنظر كذلك اللوح الثاني عشر من ملحمة جلجامش الأسطر 99 - 153.

من أجل مضايقة وازعاج الموتى كانوا يعمدون الى تدنيس القبور: فعلى سبيل المثال تم تخريب مقابر ملوك عيلام بأمر من اشور بانيبال. الا ان تلك الاجراءات لم تكن السلاح الرئيسي لارعاب الناس، بل كانت، سلاحاً ثانوياً أو اضافياً. في التعاويذ التهذيبية التفصيلية المنذرة بكل العقوبات الدنيوية المحتملة، لم يرد عن عقوبات العالم السفلي سوى مايلي: «ليجعل شمش روحه تتعطش الى الماء في العالم السفلي». أما في تعاويذ تيجلان بلازر الأول، فلم يرد اي شيء عن عقوبات عالم الموتى.

(١٧٨) انظر التعليق رقم (١).

(١٧٩) انظر قصيدة«اللاهوتي البابلي». الأسطر: 20 - 22 ,50 ,64 ,235 - 242.

(١٨٠) أ. إ. تيومينوف – حول مهمة البشر في أساطير بلاد مابين النهرين. مجلة الشرق القديم، 1948 رقم: 4 ص. 14 - 23.

(١٨١) في ملحمة «اتراخسيس» تقول الإلهة مامي عندما خلقت الانسان

أبعدت العمل الشاق عنكم

حملت البشر كل أعبائكم

(١٨٢) الالهة والانسان

ليمتزجوا في الطين معاً ...

(١٨٣) حسب التوراة، نجد ان الانسان لم يمّسِ من الفانين الا بعد ان اقترف الذنوب.

(١٨٤) ملحمة جلجامش، ص. 64.

(١٨٥) إ. م. دياكونوف. «النظام الاجتماعي و.....، موسكو، 1959، ص. 106؛ ف.م. ماسون. الاقتصاد والنظام الاجتماعي في المجتمعات القديمة. لينينغراد، 1976، ص. 105 ؛ م. أ. دندامايف – «العبودية في بابل» موسكو 1974، ص. 291 - 294.

(١٨٦) عن العمل كمصدر للثروة يقول المثل: «ما لم يتعب الانسان لا يمكنه إمتلاك أي شيء» (انظر BWL، ص. 277). ونعتقد ان الناس في بلاد الرافدين القديمة لم يعرفوا مصطلحاً محدداً للتعبير عن مفهوم الشغل. ترد في النصوص بعض الكلمات التي تعني: الغرض العملي» و «خدمة الآلهة المتمثلة في تأدية الفروض العملية» وترد كلمة «خدمة» التي تشتمل على مختلف الأعمال التي يجب تنفيذها كتعويض عن استخدام الأرض، «سلة لنقل الآجر» و«العمل الشاق» و «يحمل» و «ينقل» وغير ذلك ولجميع هذه الكلمات أغراض محددة: واستعمال هذه الكلمات بالمفهوم العام أوالغير مباشر يضفي عليها ظلاً من كلمتي: «ثقل» و «عبء».

(١٨٧) مؤلف «العهد القديم» يتقبل العمل أيضاً كعقاب.

(١٨٨) ملحمة جلجامش، ص. 64 - 65.

189) W. G. Lambert. morats in ancient Mesopotamia - "Ex oriente Lux". 15, 1957/ 8, p. 187

190) Gudea A VII ?: 4, IX: 2:2.

191) W. G. Lambert. DINGIR.., P. 286: III - 6-9.

192) BWL, P. 141

193) BWL, P. 148: 60 - 61.

194) B. Alster. The Instruction of Suruppak, p. 40: 135.

195) H. Frankfort. kingship and the Gods. Chicago, 1948, p. 5.

196) Ch. r. Jean. Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens, plaisance et Paris, 1925, p. 78.

197) S. A. Pallis. The antiquity of iraq, p. 674 - 675.

198) Th. jacobsen. The Treasures of Darkness,.., p. 226 - 239.

(١٩٩) لم ينشأ رد الفعل الا في العقود الأخيرة من وجود بابل، فأخذوا في البحث عن حقائق ومثل عليا (الاصلاحات الدينية التي قام بها زن) بالرغم من طابعها الانفعالي ومحدودية تأثيرها وطابعها. ان منتصف الألف الأول قبل الميلاد هو الذي شهد نشوء وازدهار الديانات الكبرى (البوذية واليهودية وديانة زرداشت)، و يبدو ان بلاد الرافدين لم تكن متعزلة عن روح ذلك العصر، بل تأثرت به الى هذه الدرجة أو تلك.

(٢٠٠) كان الآلهة في الحالات الاستثنائية والخطرة يحاسبون المذنبين حساباً مباشراً باستخدام «اللعنات العظيمة» ورسم المصير المشؤم، وسلب العقل، وانهاء الوجود، وتسليط الأوبئة والطوفان، أو يقومون باختيار الوسائل لمعاقبة البشر، انظر مثلاً خاتمة قوانين حمورابي.

201) BWL, P. 50: 50 - 60 ; P. 52: 5 - 15.

202) E. Reiner - lipsure.., p. 136 - 145.

203) J. Morgenstern. The Doctrine of Sin in the Babylonian Riligion - MVAG. 10, 1905, P. 152.

204) E. Reiner - Lipsure.., p. 142: 57.

205) E. Reiner - II Surpu. p. 2

206) J. Nougayrol - Un texte inédit du gerne surpu - JCS.1, P. 329.

207) E. Reiner - Lipsure.., p. 136 ; 84, 87, p. 142: 41 - 46.

208) W. G. Lambert - Dingir.., p. 274: 24.

209) W. G. Lambert - Dingir.., p. 147.

210) W. G. Lambert - Dingir.., p.282: 141 - 142..

211) W. G. Lambert - Dingir.., p. 282: 137.

212) Alster - The Instructions of Suruppak, p. 46: 225.

(٢١٣) يشذ عن هذه القاعدة المثل الأكدي المعروف: الكذاب يلاحق المرأة – عند الغشاش منجلان». انظر: إ. دياكونوف – «العلاقات الاجتماعية..» ص. 17.

(٢١٤) من الأمثلة الواضحة على تضمين قصيدة «المعذب البريء» بعض المقاطع من المؤلفات الطقوسية يمكن ان نشير الى مايلي: «سيطر الشلل على يدي، وحل الوهن في ركبتي ». ولكن لا يمكن نفي الاستعارة المعكوسة، اي ان مؤلف (محرر) النص الكامل

للصلوات والتعاويذ قرر ان «يلون» نصه بسطر من المؤلفات الشائعة، كان يعتقد انه سطر جميل وذكي.

(٢١٥) من الدراسات الهامة من حيث منهجية البحث والمحتوى ينبغي الاشارة الى بحث: س. اوتشينكو – «مقياسان في منظومة القيم الرومانية ». مجلة الشرق القديم، رقم 4 , 1972 ص 19 - 33، بالروسية.

(٢١٦) ف. شيليكو – «كتابة الحكام السومريين». براغ، 1915، رقم: 8 , 10 , 11

(٢١٧) م. داندمايف – «العبودية في بابل...» مصدر سابق، ص.275.

218) AKA, P. 106 - 108.

219) B. Alster - The Instructions.. p. 40: 106 - 107.

220) B. Alster - The Instructions.., p. 14 ; rev. VII, 5-6.

221) CADK, P. 471.

222) B. Alster - The Instructions.., p. 38: 66.

223) B. Alster - The Instructions..., p. 38: 73 - 74.

224) S. N.Kramer - Rivalry and Superiority.., p. 287 - 291.

225) A. W. H. Adcins - Moral Values and Political Behaviour in ancient Greece. l. 1972.

226) E. Sollberger - L' opposition au pays de Sumer et AKKAD - La vois de l'opposition en mesopotamie. Colloque organisé par L'Institut des hautes Etudes de Belgique 19 et 20 mots. 1973 [S.a], [s:1], p. 28 - 36.

227) W. G. Lambert - Atra - hasis.., p. 44 - 56.

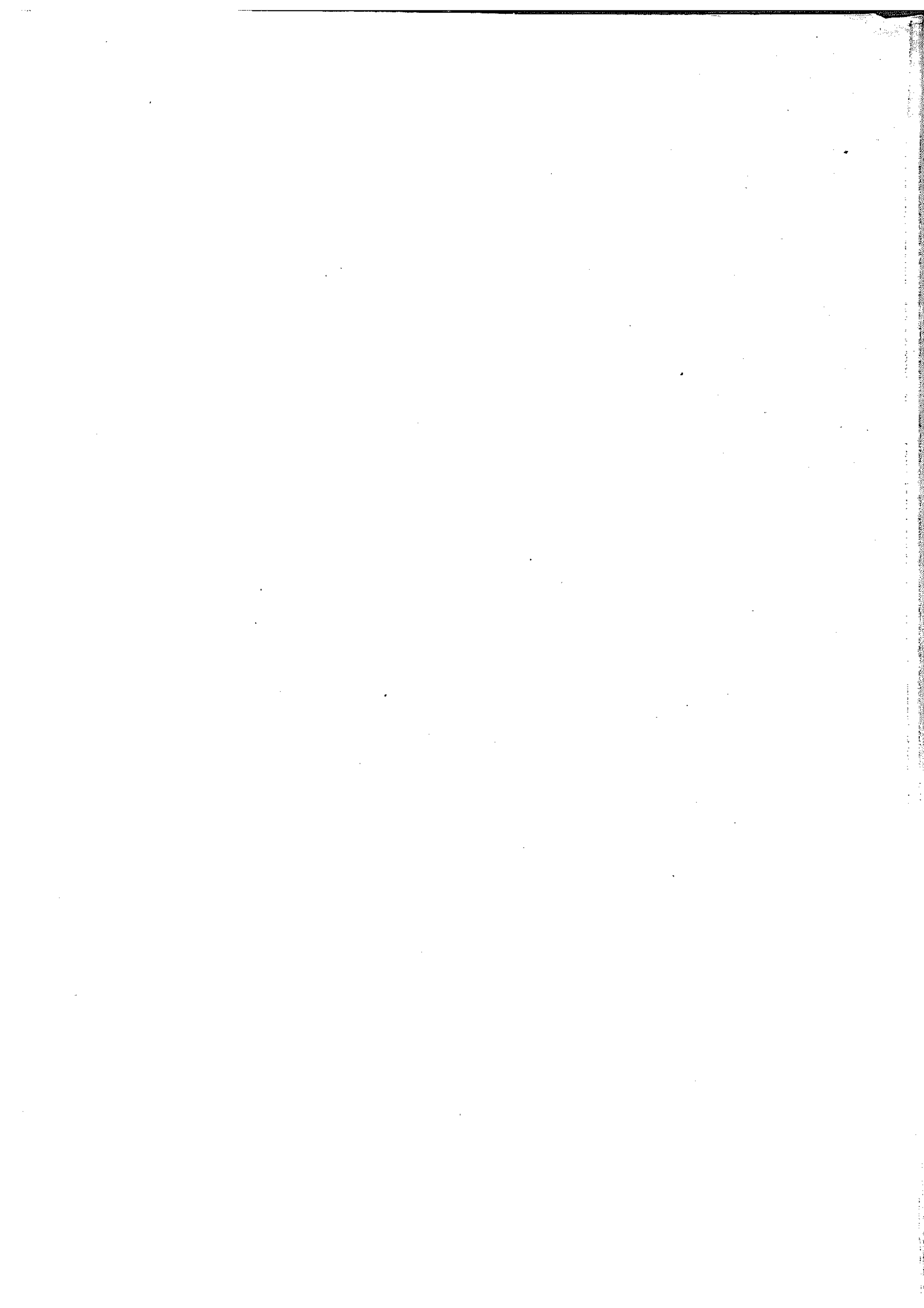
228) Surpu II, p. 95 - 97.

229) B. Alster - The Instructions.., p. 42: 160 - 169.

(٢٣٠) إ. دياكونوف – «حول تصنيف.. » مصدر سابق، ص. ٣٧، بالروسية.

(٢٣١) هيرودوت، الجزء الثامن، 135، بالروسية، زينوفان – «التأريخ الاغريقي الجزء السادس، I , 12، بالروسية.

(٢٣٢) ملحمة جلجامش، ص. 22 (بالروسية).



فهرس

■ مقدمة ٥

■ **الفصل الأول** ١٣

الزمن

■ **الفصل الثاني** ٣٣

مفهوم «المصير» عند البابليين

■ **الفصل الثالث** ٤٧

الملكية

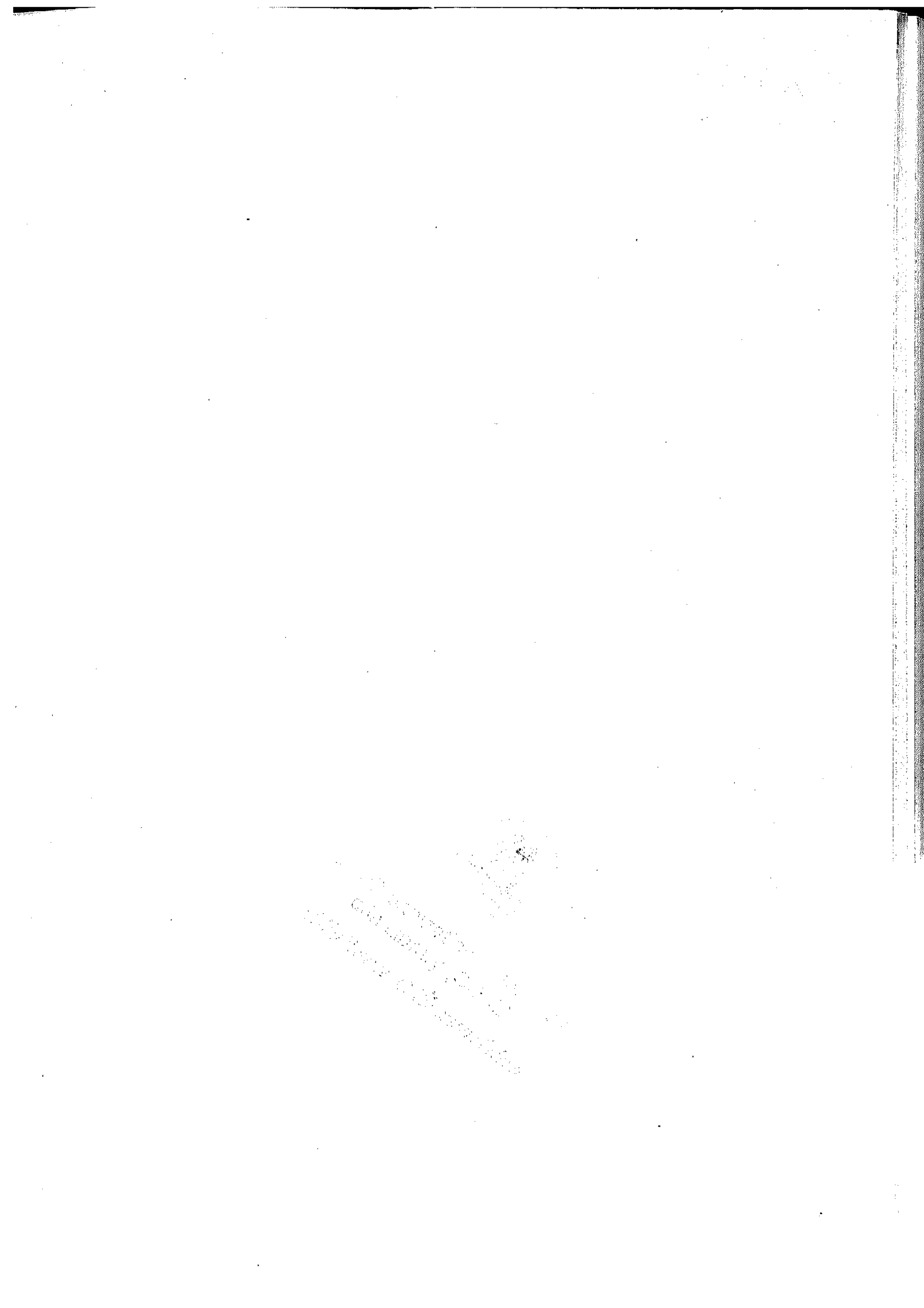
■ **الفصل الرابع** ٥٩

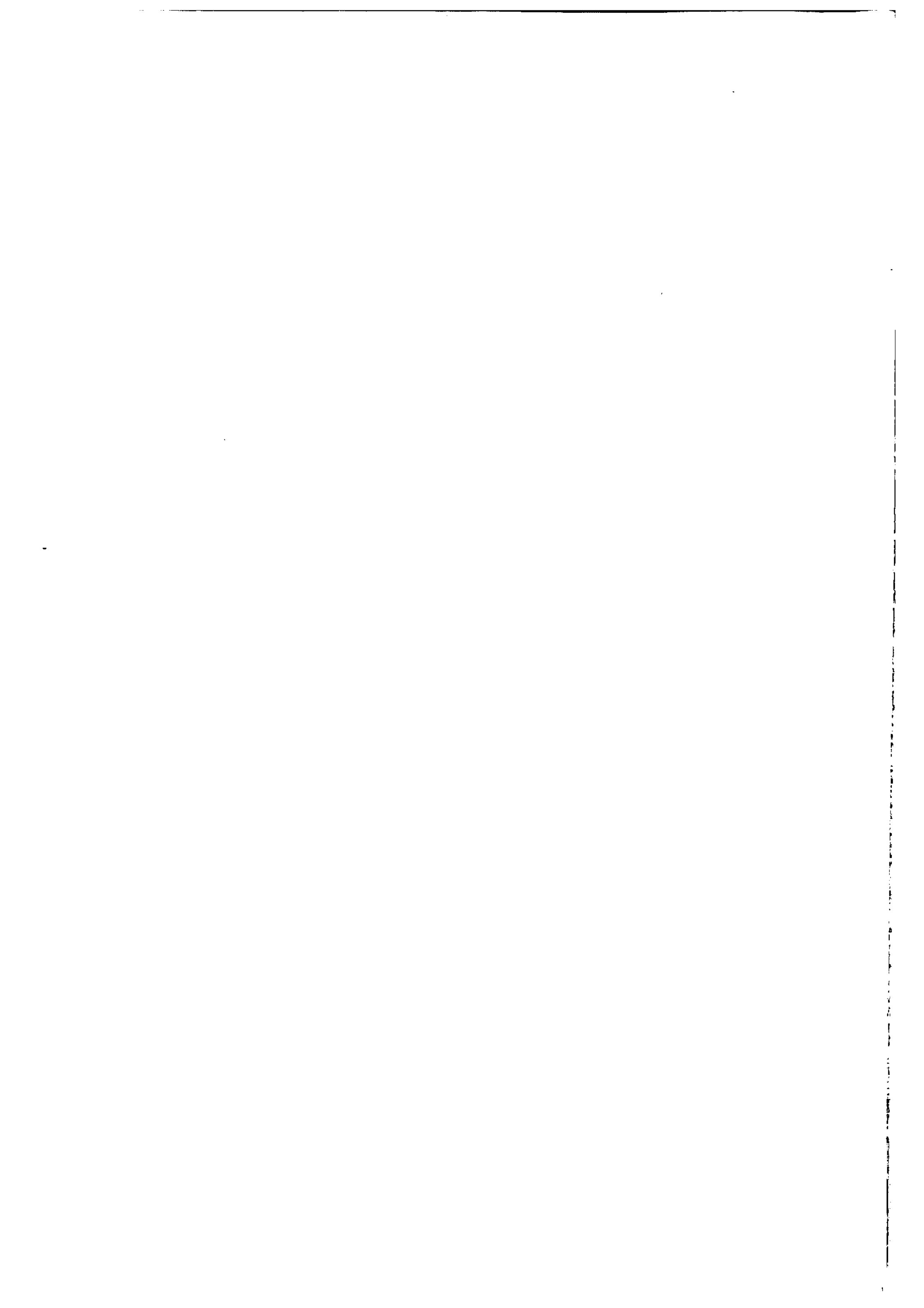
المفاهيم الأخلاقية عند البابليين

■ ملحق رقم ١ ١٤١

■ ملحق رقم ٢ ١٤٥

■ الهوامش ١٥٣







هذا الكتاب

من أجل أن تتغلغل في وعي الغير، الذي تفصلنا عنه أجيال وأجيال، لابد أن تلغي الـ «أنا» كلياً. ولكن اذا أردت منح هذا الوعي سماتك الذاتية، فبوسعك أن تبقى كما أنت...»

بلوك

لا يهدف هذا الكتاب الى تقديم وصف شامل لجميع المعتقدات الدينية والاجتماعية - السياسية والأخلاقية عند البابليين. لقد وضع المؤلف أمامه هدفاً آخر، هو البحث في بعض المعتقدات و «عادات الوعي» وفهم دورها في بلورة مدارك الناس الذين عاشوا في بلاد الرافدين القديمة خلال الألف الثاني ومنتصف الألف الأول قبل الميلاد.

.02

كلـ



دار المدى للثقافة والنشر